说什么激进

新泉文丛

李书磊 著

中国文联出版社

相传，世界上有一眼神奇的生命泉。它清澈甘甜，能去病强身、让人永葆青春。它从地底涌出，在地表的某处不急不徐地流淌。人们发现生命泉后，纷纷赶去分享、领受它的恩泽。后来，泉源所在地的权贵在生命泉周围树起栅栏，并在门上安了锁，他们严格管制那些前去求水的人并索取酬谢。这种做法违背了生命泉的本性，泉水逐渐失去了生命活力并慢慢枯竭。生命泉开始在另一个不为人知的地方涌流。但是，那些占有者并没有意识到这种变化，他们仍垄断着那个泉源，靠想象中的神奇之水牟利。终于，有些人感受到了这种变化，开始四处寻找新的泉源。

人类的历史不断重复着上述的故事……


ISBN 7-5059-4206-9
9 787505 942066 >
ISBN 7-5059-4206-9/I・3277 定价：20.00元

新泉文丛

说什么激进

李书磊 著

中国文联出版社

目　　录

上辑　偶读偶评

重温王韬 …………………………… (3)
一种背叛 …………………………… (7)
文学中的孤独 ………………………… (10)
身材背后的政治 ……………………… (13)
哈佛如何 …………………………… (16)
哈佛一斑 …………………………… (19)
览书忆往 …………………………… (22)
含混的主语 ………………………… (25)
文化的自足 ………………………… (28)
意义何在 …………………………… (31)
为灌木请命 ………………………… (35)
地理之乐 …………………………… (38)
细节与梗概 ………………………… (41)
北征的景语 ………………………… (44)
轻描淡写与公共语言 ……………… (47)
二月河的真正价值 ………………… (49)

恶读 …………………………………………… (51)
看报纸出击 …………………………………… (53)
答《中华读书报》记者问 …………………… (54)
周继鸿《絮语》序 …………………………… (56)
《说文话史》总序…………………………… (58)
《丰塔玛拉》题录…………………………… (60)
夜读偶评："修辞之墙"及其他…………… (62)
游读札记：电影、京剧与方志 …………… (81)
从春节看文化……………………………… (104)
论急………………………………………… (109)
当下看青春………………………………… (114)
方寸已定…………………………………… (116)
细节、田野与历史………………………… (118)
从现实文化语境看《草根的力量》 ……… (121)
小事情中的大历史………………………… (126)
反对廉价的浪漫主义……………………… (130)
闲忆闲读…………………………………… (133)
他人写敝乡………………………………… (136)
张爱玲笔下的文化史……………………… (140)
作为文化史料的旧笔记本………………… (144)
1954 年春夏一个文艺战士的视野………… (148)
偶读明史清曲……………………………… (152)
夜读钱毅…………………………………… (156)

中辑　论学论世

说什么激进………………………………… (161)
初衷重温…………………………………… (171)

陈平原学术观讨论 …………………………… (188)
一九三五年一月的鲁讯 ……………………… (197)
重看鲁讯批孔 ………………………………… (208)
再造语言 ……………………………………… (222)
文化战及其限度 ……………………………… (235)
文化危机中的知识分子职业 ………………… (242)
一篇读罢头飞雪 ……………………………… (256)
学术社会功能一议 …………………………… (273)
当代学术三论 ………………………………… (277)

下辑　所忆所历

遥望马料水 ………………………………… (287)
恶水缸 ………………………………………… (297)
读书何处 ……………………………………… (305)
书买便宜 ……………………………………… (308)
奇书偶记 ……………………………………… (312)
想古人读书 …………………………………… (315)
求检记 ………………………………………… (318)
红薯吃法 ……………………………………… (320)
粥说 …………………………………………… (322)
村中有风波 …………………………………… (324)
一日游读 ……………………………………… (329)

代跋：在祖国经历人生 …………………… (332)

上　辑

偶读偶评

重温王韬

1897年，曾对洋务运动有颇多参赞的思想家王韬去世。可以说，他的死标志着旧派的新学与新学家时代的结束，因为就在第二年就有康梁这些新人崛起，他们以更直接的方式干政并以更惨烈的方式失败，中国的文化语境与清王朝的政治处境为之一变。实际上，早在两年前甲午海战后洋务派们就已经过时，并不善酒的王韬晚年纵酒甚至吸毒，心情潦倒。就一代人当下的思想生命与政治生命来说，一场战争、一次政变或一场革命就足以使之兴替；然而，我们今天以史家的眼光来看经过无数兴替的百年历史，所有曾在自己的时代领过风骚的人又都是不死的。在腊月将尽的闲暇中我翻阅从旧书店搜来的王韬的《弢园尺牍》（中华书局，1959），王韬当年殷勤论政的书生意气跃然纸上。尽管转眼已经百年，但其实我们今天的生存还仍然没有逃脱王韬所辩论的主题：如何与强大而异己的西方相处。由于这诡异而漫长的共同命运，王韬对于我们就不再是遥远的古人，他的忧与惧都打动着我们的心，对他的重温变成了对我们自己的反省。从任何角度来看，王韬都是一个边缘人：他为官进言自己却并非官场中人；他信仰中国文化而又因特殊的机缘饱知西学；他忠于自己的祖国但不得已端洋人的饭碗，

甚至受本国政府的通缉而远走异国他乡。或许正因为这种边缘地位，王韬才会有过人的通达见识。在晚清那样封闭悖晦的环境中，一个人只要有健全的常识就足以惊世骇俗了。

1858年，英国使节至天津，要求签约允派使驻京，增开牛庄、登州等五口及长江三口，内地游历通商等。钦差大臣桂良奏称和约不可认真，现在可以签，将来仍可视为废纸。6月底签约，7月初咸丰帝批准；到了9月咸丰悔约，严令桂良取消北京驻使、长江通商两款，至10月又要求取消四款，并命令僧格林沁在天津积极备战；12月湖广地方官不允英人依约进武昌。王韬当时致江苏巡抚徐有壬的信中认为朝廷这样做简直是胡闹："今朝廷之上，所以待远人者，漫无成见。来则与之和，去则旋背之。受诳愈大，结怨愈深，衅隙之开，将不可终弭。"王韬并分析了皇帝的心理；"窃揣朝廷之意，以为彼以力相胜，我何不可以和诳之，使彼退师而整我备，此古者权宜应变之方也。"这是把西人当成了绝对而永远的敌人，以兵法办外交，所以用上了兵不厌诈的古方。朝廷根本就没有作正常交往的打算。而在王韬看来"尔邦之来中国，在通商不在寻衅……西人通商中国，就目前而观，其志在利不在土地"。因而不能将西人一开始就视为完全的敌人。（后来英法联军占领北京火烧圆明园后又迅而退师，朝廷大为不解，却可以用王韬的判断解释。）在正确的知识与判断下才能对对方的行为作出合宜的反应。王韬并对朝廷拼死阻止外使驻京作了批评："所请驻京一节，在我国为骇闻，在彼邦乃常事。欧洲以商为国本，凡通商之国，互遣公使，驻居其都，所以总制其事，权归于一，原非有窥向之心。"如果把京城驻使当成是对一国尊严与利益的侵犯就会显得举止乖张。所以在王韬看来"通彼此之情"是至关重要的，而"遇有中外交涉之事，两官相见，数语

即去，遂至畏葸无能者奉命唯谨，刚愎自用者败坏决裂，此皆由以己意妄揣而未熟悉其情也”（《与周弢甫徵君》）。对于西方传媒歪曲中国以及中国人对此的激烈反弹，王韬也看做是不“通情”的结果：“顾同一西人日报也，在欧洲者其言公也直，在东土者其言私而曲。夫彼非甚爱我中国，以无成见也；此非甚仇我中国，以有先入之言为之主，而轻蔑疑忌之心积渐使然也。”他认为最好的应对办法“莫若直书中外相涉之事，自我而达之于其国中，则译华事为西方日报者，所以正内情于外也”（《上丁中丞》）。这些话在当时真不乏见的。

“通情”而外，王韬主张将西人当成正常人平等待之。鲁迅后来说中国人将外人不当作禽兽就当作主子，话虽激烈却也中的。咸丰帝签约即背也有蔑视“蛮夷”的心理。王韬引古语说要诚信：“宣尼有言曰：‘忠信笃敬行乎蛮貊’，诚为万事驭外不易之要法也”（《代上丁观察书》）。王韬认为签和约就要遵守，僧格林沁要战也可以，但“当战于未和之前，而不当战于既和之后”（《上徐君青中丞第二书》）。利益之争在所难免，但要按商业规则行事，不能当破罐破摔的破落户。无独有偶，后来当李鸿章出任外交时，曾国藩也以诚信相教诲，也用的是孔子的同一句话。以诚信驭外，往消极里说可以避免吃1860年那样的大亏，悔掉天津条约却又摊上损失更惨重的北京条约；往积极里说是要留得体面与信誉好做生意。以诚信对外还有更深的一层意思：我中华民族是何人哉，目前虽处弱势但其心志不可衰，一定要堂堂正正地自立，也一定能堂堂正正地致强。

这种文化自信心充溢于王韬的文章之中。他将西人之来的挑战看做是天兴中华之兆：“合地球东西南朔九万里之遥，胥聚于我一中国之中，此古今之创事，天地之变局，所谓不世出之机也。”“天之聚数十西国于一中国，非欲弱中国，正欲强中

国，以磨砺我中国英雄智奇之士”(《代上苏抚李宫保书》)。这样的豪气，这样的情怀，使我们今天读来仍为之一振。

一 种 背 叛

高考命题是一个民族性的文化事件。由于命题是全国统一的，由于高考是社会阶层上迁的主要渠道，由于考生与将成为考生的学子正处在最容易受塑造的年龄段，高考题乃成为一种强大的文化指引与文化规范力量，它是影响当代中国文明的最重要的文本之一，应引起文化批评家的严重关注。

1999年高考的作文题是诡异的，是革命性的，因为它对考生经历了12年的语文教育是一种背叛。中小学的作文设计主要培养学生的观察能力和模仿能力，而1999年的高考作文题“假若记忆可以移植”要求的则是想像力。现行小学语文课本中有关于想像力的单元，其中的《琥珀》从琥珀中蜘蛛与苍蝇栩栩如生的情状推想当年松油滴下来那一瞬间的情形，我觉得同“看图说话”差不多，所动员的实际上还是一种观察力；而另一篇写盲女听贝多芬弹琴仿佛看到月光在路面上跳动，不过是对音乐一种不太高明的诠释，充其量也只能算是艺术欣赏中的“通感”，与想像力基本上无涉。从中小学语文教育来看，自由、奔放的想像力不惟得不到有意的培养，而且还受到无意的扼杀。前些年的高考作文题出得都很老实，根本就不去打想像力的主意，如关于断指与截肢的看图作文、对坚韧品质的赞

美，都不违考生所受的“写身边的事、说老师的话”的教育，他们不会觉得突兀、无所适从，因而也不会觉得愤怒。我估计1999年的作文题会让一些考生恼怒的。我在河边游泳时与一位考生交谈，这女孩子用很不好听的话来骂作文题，说“今年的作文题很屎”。她说这个题目“离我们中学生的生活太远”。想观察却没有对象，想模仿又没有范式，是之谓“太远”也。联系现行的语文课程来评论今年的作文题，用兵家的话说这是“声东击西”，是“出其不意、攻其不备”，出题者有把学生当敌人的心；用儒家的话说这是“不教而诛”，属于一种“暴政”。然而，如果我们用医家的眼光看，这样的作文题又是一剂猛药，该是对语文教育下点猛药的时候了。语文教育是最根本的人化教育，因为语言、情感与精神生活乃是人的本质。该是让孩子与我们自己的精神凭借自由的想像力获得一点解放的时候了，我们束缚自己太久以至于已经失去了对束缚的觉悟。

看了1999的作文题，我特别想知道考生们是怎么写的。记忆移植是一项很尖端的科学课题；无论考生们怎样想像，都避不开对科学成果实际上也即是对科学本身的态度问题。我很怀疑考生们对这个题目可能的内容会有多深的发掘。中小学的全部课程中都贯穿着对科学的绝对肯定与尊崇。数理化是科学自不待言，思想品德、政治与历史课灌输的是“科学的世界观与方法论”，而语文课也反反复复地宣扬科学，真是科学好，科学妙，要学科学、爱科学，做人要做科学人，做要事做科学事。在课本中科学不仅是工具，还是思想方法；不仅是思想方法，还是行为准则。在学校的语境里，谁要是胆敢怀疑、反对“科学”，那简直就是“另类”。这样的教育背景下出来的考生会怎样写今年的作文呢？会写成一篇未来世界的浪漫曲吗？写成科学的赞美辞吗？会不会有人表达某种同科学及科学崇拜相

异（且不要说相反）的态度与见解呢？如果有这样的态度与见解，评阅人会不会评为“严重偏离题意”（评分标准用语）呢？我对于这些问题很好奇，希望参加今年阅卷的先生们能告诉我。

文学中的孤独

我不知道《时装》杂志为什么要找情人节的晦气，偏在这时候要请人谈谈孤独。文化学家揭露说节日背后往往有一个阴谋，节日除了它表面的含义还往往有一个隐密的含义，这话亦可证诸东方的情人节。据说情人节在东方的普及是由商人推动的，巧克力商人。我读过一册美国人办的《俗文化》杂志（*Journal of Popular Culture*，1993 冬季号），上有加拿大的英国哥伦比亚大学助教授克雷顿（*Millie R. Creighton*）谈日本情人节风俗的文章（这些名目使我们感慨“国际化”这东西已经有多么厉害），说跨国巧克力公司五十年代开始在日本推广情人节，巧克力的销量随着情人节的成俗而大增。情侣们的柔情蜜意竟源于商人的生意眼，这想起来的确让人有点不舒服。实际上，想开了倒也没有什么。就连情爱本身也早已成为最火爆的商业，遑论情人节，《时装》杂志大可不必以“孤独”去毒害它。不过，我猜想这里面也有商业，正如情人节是巧力克的卖点，在情人节反其意而说孤独也是杂志的卖点。

在这般商情汹涌的现代又怎么可能大谈“孤独”而不堕入滑稽呢？“予欲无言。”无言倒是实践了孤独，但从业文学而欲无言岂非另外一种滑稽。编辑派给我的题目恰是“文学中的孤

独”，这可真是不知从何说起。文学天生就是反孤独的；文学本质上就是对人说话，对人说话就是打破孤独。文学最古老的样式是诗歌，是一种歌唱，而歌唱在整个生物界都与求偶求友有关。即使是以孤独为题的文学，当作者向读者歌颂孤独的时候孤独就已经不存在了，真是开口便俗，一说就破。加西亚·马尔克斯的《百年孤独》被视为表现孤独的经典，书名中的“孤独”西班牙文是“*soledad*”，英译为“*solitude*”，据说这个词颇有几分神圣意味，但再神圣的孤独也禁不起这本书“像热香肠一样到处出售”（马尔克斯语)。最后当记者请问：“布恩地亚家族的孤独感源出何处”时，马尔克斯也不得不回答：“我个人认为，是因为他们不懂爱情。”孤独终于得到一个最便宜的解释与破法。而那些热衷于倾诉自己“孤独”的作家如郁达夫之流，则更像一条摇尾乞怜的狗。即使是像李白这样的古人，在写“举杯邀明月，对影成三人”的时候也并不见他有多少真正的悲怆，他倒更像一个向众人炫耀孤独的“人来疯”孩子。

那么世界上到底还有没有自足的孤独这回事呢？

至少我是没有见过。被关在单人牢房或者像鲁宾逊那样被弄到一个荒岛上肯定不能说是合群，但却也不是我们所说的孤独。尼采倒是想像过一个孤独者查拉斯图拉，并把他写成最有力量者，但那是一个超人而不是人。鲁迅写过一篇小说叫《孤独者》，但鲁迅还是很现实主义地安排这个“孤独者”死掉了。人们的孤独感当然是真实的，但痛苦的孤独感恰恰说明了人们对孤独的憎恶与不容，人们不能在孤独中如鱼得水，圣人也不能。

归根结柢还是要随缘，随俗世之缘。情人节还是不要玩孤独的游戏，还是应该和情人约会，如果你有一个情人的话。这

是没有办法的事情，连孔夫子都说他不能与鸟兽同居。不过，俗世红尘有时也会使你觉得窒息，这时候你会自然生出对孤独的想望，有了这种想望，红尘才变得可以忍受起来。孤独的想望作为对俗世的精神叛逆，反倒是你在俗世生活不可缺少的药。孤独虽然不可能真正做到，但想一想还是可以的，也是必需的。

身材背后的政治

我在哈佛书店买到一本旧书，是史华慈（*Hillel Schwartz*）的《永不满足：节食、幻想与肥胖的文化史》（纽约双日出版社 1986 年）。并非有志于研究人的身材，而是书封底摘引的纽约时报书评引起了我的好奇心，书评说应该为这本书“浮三大白”。闲来翻翻这书，觉得不一定值得为它喝那么多酒，倒是书评中的另一句话颇为贴切，说是“从来没有谁将身材这样一个明显是个人性的问题如此令人信服地论说成政治问题”。真是不读不知道，一读吓一跳，原来胖瘦的时尚中还隐含着那么复杂的政治经济学。将这本近 500 页的厚书简介一二，或可以使越来越疯狂的减肥热降降温。

史华慈重点剖析了扬瘦抑胖的风尚。胖与瘦本来都是人的自然状态，各有其长短，无所谓高下，中国古代就将“燕瘦环肥”并称二美，西方也有类似的说法。史华慈认为之所以瘦的行情忽然看涨而胖被视为不美乃至不善，是因为资本主义到来了。先是新教徒主张自虐式的禁欲，要节衣缩食攒下每一分钱，自然就将贪吃视为罪恶，而胖人则被当作贪吃的象征。这是资本主义原始积累的需要，谁把自己弄得越瘦谁就能落下更多的本钱。马克斯·韦伯的研究也印证了新教

伦理与资本主义兴起的关系。由于这是一种宗教观念，所以胖人就被当成了上帝的敌人，被新教徒钉到了社会的耻辱柱上。等到资本主义大兴，崇瘦仇胖的心理被更加强化，因为工业生产所需要的劳动力是瘦人，用史华慈的话说是“工业流水线要求流线型的身材”。岂止是流水线，整个资本主义生活的快速节奏、紧张旋律包括频繁的流动与迁徙都决定了人的身材应瘦不应胖。

人到了一定的年龄要发胖是自然趋势，而且不少人生来就是胖型，这都同资本主义的要求相悖，于是减肥就为大众传媒所极力提倡，使其成为每个人的生活方式。减肥的秘密可就更大了，它极大地扩展了人们的消费量，为资本家创造了巨大的市场，史华兹干脆就把减肥的风俗看成是晚期资本主义的重要支柱。首先减肥食品都是低成本、高附加值的产品，将最不值钱的土豆皮、花生壳、谷糠、麦麸之类提炼提炼就能以昂贵的价钱卖出，利润极丰。而且减肥药物、减肥器械、减肥运动与减肥书刊也应运而生成为新兴产业，其旺盛势头为资本主义注入了极大的活力。更为阴险的是资本家明知道人的体重是很难减下来的，往往朝减夕增，而这种减与增不停的循环正是资本家最欢迎的，这可以使人一辈子都成为他们的摇钱树。所以美国的广告业一方面宣传减肥，另一方面又推销美食，这可以使减肥业与食品业达致双赢。据史华慈计算，美国人为减肥而作的运动消耗了人们巨大的能量，从而大大提高了人们对食品的消费。他把减肥运动称为“劳动时间之外的劳动”，控诉资本主义使人处于无休止的劳动状态而不得真正的休息，残酷得很。

减肥对于每个人来说都是残酷的，除了不停的身体折磨，还有极大的精神压力。所以史华慈称减肥文化教育为

“吃人文化教育”。他揭露了人们习以为常的风尚背后的阴谋。他的书使人们读后深思，感慨人类解放之路的漫长与遥远。

哈佛如何

有两种文字容易写得肉麻，一种自然是情书，另一种就是母校回忆。近几年国内各大学兴起校庆热，使我们有机会饱览老老少少们的母校抒情：老人们颇多少年的情热之语，少年们则做出老人的沧桑之慨，读来都难免使人代为面赤。情书肉麻是因为青春心性，而母校回忆堕为肉麻其实也是因为青春作祟：大学时代也正是人的青春时代（对于“文革”后上大学的“老三届”来说可算是“第二次青春”），它逝去得越久就越美好，人离它越远就越怀恋，每念及那个得到或没有得到的爱人总使人心动，说多么爱母校云云不过是爱屋及乌罢了（在这里说“爱乌及屋”倒更贴切）。

这都还算是人之常情，虽有些肉麻但还不至于使人胃倒。有让人胃倒的母校回忆，那是名校毕业生的炫耀与卖弄。去年敝母校北京大学校庆，我就很见到了一些亲爱的校友出此情状。真是见笑了。有些“名校”学生自我感觉好得令人费解。其实同是一个党领导，同是一个太阳照，北大与南大、河大与海大、天大与地大虽有些差别但也不会太大。别把别人看扁了，也别把自己看高了，更别去吃“招牌饭”，以好招牌唬人——不过这也很难。人是很难脱离某些低级趣味的：国内名校

的学生如此，国际名校的学生亦然，我读吴咏慧先生的《哈佛琐记》(陕西师大出版社 1998 年版）就颇生此概。吴先生下笔就把哈佛大学传奇化、神话化了，他太想让人们对他的母校生出艳羡之心了。写教授要写他脾气古怪，这样才显得高妙；写学习要诅咒多苦多累，这样才能卖弄出名校的与众不同。“哈佛大学学生精神失常率居全美之冠，学生到附近杂货店买酒，必须说明是为了煮菜用，否则老板会怀疑是沮丧酗酒。”这是《哈佛琐记》前言的首句。哈佛大学的功课的确是比较重，但也不至于有这样的张致。《哈佛琐记》中对校区的风物、课堂的情景、校友的轶事随处渲染，洋洋自得之情溢于言表。总之是这里的一切都好啊好，妙啊妙，白得无瑕，伟大得无边。

我也并非是认为哈佛大学不好、不伟大，哈佛确实有一批我十分敬重的大学者，读其书令人不禁肃然；但是吴咏慧先生这样编织哈佛神话，却使人生出一点想同他开开玩笑的恶意。他这至少算是一种迂执吧，应该找些东西来破破他的执。一个学校有几位好教授未必会使这个学校所有的教授、学生都好起来，在学术上是断无“一人得道、鸡犬升天”这样的便宜事的。学校有几位好教授也未必会使整个学校就此神圣起来，神圣得让人只有顶礼膜拜的份儿：世界也还没有纯洁到这种地步。我在哈佛广场的华兹华斯书店就买到一本揭哈佛老底的书：《哈佛如何统治》（*How Harvard Rules*），其出版社是 South End Press，编者叫 John Trumpbour。这本书是多人文章的汇集，其作者有哈佛的现任教授、在读博士生与毕业生，大都是与哈佛有些关系的人。而这本书简直就是对哈佛的控诉状。

《哈佛如何统治》从各方面揭发哈佛的阴暗面，重点揭发它如何与自己所标榜的学术独立、学术自由与民主管理背道而驰。书中说哈佛实际上与美国政府有十分密切的关系，其自然

科学院系受军方大额的资助研制杀人武器，其社会科学院系充当政府决策的思想库，其肯尼迪政府学院每年都为国防部与中央情报局培训大批的干部。当著名的亨廷顿教授接受中央情报局的资助、为中情局作秘密咨询的事件被学生报纸披露后，校长与校方则百般回护。书中还认定哈佛大学是东西方冷战的推动者，它的区域研究实际上是在为冷战中的西方政府搜集情报并出谋划策。该书还指责哈佛在教授聘用上排斥、压抑左翼人士，说博克校长就曾亲自出面中止过对一位左翼教授的终身聘用，平时各聘任委员会投票也带有鲜明的政治倾向性；在这个问题上这本书还采取揭老底的战法，说50年代麦卡锡主义发作时哈佛只保护被冤枉为左派的自由派，却将真左派出卖给当局。

这本书的编者是哈佛历史系的博士生，这书带有点“攒”的性质，其言也未可全信；不过若将它与《哈佛琐记》参读，却可以免去一些偏听之暗。

哈 佛 一 班

哈佛大学肯尼迪政府学院1999年春季的“高级行政人员班”（SEF）共有74名学员，除我们3名中国人，1名巴拿马人，其余都是美国联邦政府的官员，年纪从30岁跨到60岁。我坐在阶梯教室的高处，一眼望去前面一片秃顶。我的同舍58岁，每天也同我一样凌晨入睡，黎明即起。SEF班每天8小时的课雷打不动，连午餐都要安排一小时讲座，让你口耳并用。我问学院的老师，课为什么排得这么紧，他回答说因为学员付了很贵的学费，课程不饱满他们会提抗议。花钱买苦受而且要求货真价实，我有点惊讶地发现美国人的勤苦与较真是不亚于日本人的。我对这没有闲暇的工厂式学习颇有腹诽，但可以趁此机会强化英语倒是正中下怀。

在这70名美国学员中有8名黑人，他们的岗位都是一些边缘性的、不太重要的岗位。有意思的是8名黑人中女性竟占了7名，或许是因为少数民族中的女性性格更随和，因而更容易为主流社会所容纳吧。这些黑人同学接人待物确实很和气，平时看起来与白人相处得也算融洽，但内心深处却仍保持着较为强烈的分别之心。一次课堂上讨论一个案例，说60年代阿拉巴马州的白人州长为了表达对黑人民权运动的厌憎，公然将

南北战争时期南方联盟的盟旗挂在州政府大楼之上，让它与美国国旗一起飘扬。自那时起该州的黑人就一直示威要求取下这面象征美国奴隶制的旗帜，州里的黑人议员还率众自行降旗并因此与警察发生冲突，但州里的白人及其政客却坚持说这面旗只是历史文化的标志并坚决护旗。教授让大家讨论新任州长应该如何处理这件棘手的事。班上相当一部分白人学员认为应保留这面旗帜，引起了黑人同学的激烈反弹，其中一位愤怒地质问道，既是历史文化标志，为什么不放到博物馆而要挂到州政府。事后一位白人同学不无感慨地对我说，直到今天黑人与白人的关系还“远非完美”。

美国的白人主流社会在种族与文化上有着明显的优越感，这种优越感不仅针对黑人，而且针对其他民族与文化。同班上的白人同学交谈，他们屡屡问起为什么中国不如何如何，语气中似有讶异与悲悯。他们认为美国的制度与文化是最好的，因而不理解为什么其他国家不起而效之。这种盛气凌人的优越感常常到了面目可憎的程度。我发现主流美国人对不同的文化、不同的社会经济状况以及由此而引发的不同的制度安排缺少了解、理解与同情，他们可以走遍世界而不见世面，掌握许多资讯手段而没有知识。他们以美国为标准去衡量世界，头脑也称得上是僵化了。

美国人的优越感与其自认为的理想主义结合在一起，就形成了他们独特而强烈的爱国倾向。一次在郊外举行周末晚会，美国同学聚到在一起唱歌，别的歌曲都是一遍而过，而那首《这土地是你的土地》则被反复合唱。这首歌首段的歌词是："这土地是你的土地，这土地是我的土地，从加利福尼亚到纽约诸岛，从红树林到高溪水，这土地为你为我而造。"唱这首歌时群情激动。美国人的爱国情绪有时真到了无处不在的程

度。SEF 班开课的第二周，美国著名的左翼知识分子、麻省理工学院教授乔姆斯基来肯尼迪学院作讲座，题目是“主权与世界新秩序”。乔姆斯基以他一贯的立场抨击了美国的霸权，他以语言学家的严谨列出了一张美国侵犯他国主权的清单。讲座后首先是大楼的清洁工对他很愤怒，说“这老家伙又来骂我们美国了。拿着美国的钱骂美国，真不知羞耻”。而到了 SEF 班的毕业晚会上，班上一位美国海军军官理查德则对乔姆斯基作了全新的理解，他说：“第一周我们听了福特先生的课（美国前总统福特也曾在学院讲演），第二周我们又听了乔姆斯基先生的课，说明我们能容纳多么不同的声音，说明美国是一个多么伟大的国家。作为军人，我要为保卫这样伟大的国家而献身。”对美国的批评反而成了美国伟大的证据，而这种批评本身却被这样巧妙地忽视了、取消了。

不过，这位理查德对我们几个中国人却很友好。一次班上讨论热烈，不少人的手举了很久也得不到发言机会，理查德举手获准，他站起来说：“我认为应该请中国同学发言。”班上有一位很友善的人，是美国军队的一名文官，叫埃里克，他也是个书虫，我们课间站在一起谈书谈得有些投机。他说：“我家有图书馆。每天光是闻一闻书的气息就让人陶醉，古版的、羊皮封面书的气息，真美啊！”我总是在哈佛广场的书店碰到他，他说要比一比看谁买的多。当然最后我没有比过他，因为我囊中羞涩，就只能买看的书不能买闻的书了。

览书忆往

据说买旧书的诀窍是勤逛，隔三差五地到旧书店走走才能撞上奇书。我逛得不能算勤，但昨天在琉璃厂，一本即使不能算奇也至少可以称妙的书还是被我撞上了，是 *Aspects of the Novel*（汉译作《小说面面观》）在美国的初版本。这本书是福斯特（*E.M.Foster*）1927 年春在剑桥三一学院克拉克讲座上讲稿的汇集，而我购得的版本也正是纽约哈克特、布雷斯及其伙伴出版公司 1927 年所刊。至于这是不是全世界最早的版本就难以确证了，因为我曾见过葛林先生对此书的一段摘译，他注明是译自 1927 年的伦敦版（见外语教学与研究版《司各特研究》）。伦敦版我没有见过，不知其详；但纽约版标明是原始版权，想来它不应晚于伦敦版，至少也应是两地同时出版吧。这书在中国无论如何算是珍本了，但标价只有 30 元。店主的黑是不用怀疑的，店中 3 册《人间世》的合订本他就敢标价 4000 元；他之所以这样轻易地饶过我，大概是因为他不知道此书的译本曾在中国多么风靡，不了解此书的价值吧。

这本书在 80 年代曾极其深刻地影响了中国的文学界，在批评圈子里更有“开言不谈福斯特，纵读小说也枉然”之势。当时流行的是花城版苏炳文译本。译本用纸很薄，所以书是小

册子的模样，读者没有压迫感，而封面上福斯特吹胡子瞪眼的漫画像，更使人觉得亲切。该译初版于1984年12月，第一次印刷就达8.1万册。其时批评界之所以着迷于此书，我觉察到原因有二。其一是它恰逢其时地提供了对小说进行有效分析的新手段。数十年间批评家们惯于对作品进行单调的社会政治评论（这被美称为“社会学批评”，颇为社会学家见笑），至此熟而生厌，陈词滥调在重复了多年之后已面目可憎，大家都想开始一种纯文学批评和真正的意义解析，用行话说是“真正进入作品，不要再在作品外围打转”。这愿望当然很好，但老一套要想革除谈何容易，在你没有切实掌握新的分析方式之前它照例依然故我。不得已沿用老调却又不信服它，文章也就写得形神皆散，死样活气。更尴尬的是那些坚决不愿再弹老调却又找不到说新话途径的批评家，拿到一部小说大有“狗咬刺猬无法下口”之恨，只好痛苦地沉默。福斯特一来情况就大变了，他的书不仅指示了幻想、预言、图式与节奏等全新的小说评论角度，就是对人物、故事、情节这些大家早已熟知的小说要素也有别开生面的发现。“我们曾给故事下过这样的定义：它是按照时间顺序来叙述事件的。情节同样要叙述事件，只不过特别强调因果关系罢了。如‘国王死了，不久王后也死去了’便是故事；而‘国王死了，不久王后也因伤心而死’则是情节。”（苏译本第75页）这些话都新鲜得很，使人不禁豁然开朗。一个英国人早先说过的话，于60年后才作为惊人的福音在中国文学界发聋振聩，真让人感慨文化传播的艰难与诡异，细想起来真是亦喜亦悲。当时我们阅读中完全忘记了，甚至根本就没有注意到它竟是一本20年代的书。

80年代批评界着迷于此书的第二个原因，是它对于小说的许多分析恰恰切中了中国当代小说的突出症状，给批评家准

备了进行文化批判的利器。我们知道文化批判乃是80年代文学批评的一大特点。比如福斯特把小说人物分成“扁平人物”，与“圆形人物”，他称“扁平人物”是类型人物或漫画人物，是按一个简单的意念被创造出来的；而“圆形人物”则充满了丰富性乃至复杂性，给人以真实感和不断的新奇感。中国批评界在阅读中自然对这两种人物加上了强烈的价值判定，对“扁平人物”的鄙视与谴责顺理成章地成为对“公式化”“概念化”创作、对“三突出”原则乃至对整个文化专制主义的揭露与声讨。那真是一个以文为兵的战斗的年代啊。

战斗的年代也往往同时是粗疏的年代。苏译本没有附英文的版权页，因而我们不知其所依的版本。纽约本中的著者说明没有译出。说明中言之凿凿地说，这个系列的讲座是1927年春的事，而苏译本的“编者的话”中却说成是“1926年秋至1927年春”，想当然耳。*Aspects of the Novel* 译成“小说面面观”也有问题，novel专指长篇小说，福斯特定义为“5万字以上”。将novel概译成“小说”，是抹杀了短篇小说（short story）、中篇小说（novelette）以及长篇小说本身各自的文学特性，可以说明那时候对小说的认识还处于混沌和幼稚的阶段。

含混的主语

1999年末我给《北京青年报》写了一篇文章，题目是《中与西：四百年的理解与误解》。不料文章见报时这题目竟为编辑所改，改成了《中与西：别做梦西化别人》。这真是不知从何谈起，编辑的这种胡作非为令我瞠目结舌。“不要想西化别人、而要奋起捍卫西方文明”是我文中所引的美国学者亨廷顿的观点，此公是政治学家兼美国政府的策士，我虽然佩服他的才气但却从来不将他引为同志；现在编辑猝然将他的观点强加到我的头上，我实在是做不成“无故加之而不怒”的“大丈夫”了。而且“别做梦”云云纯是泼妇骂街的声口，在这样的题目下想做“丈夫”都不可得，何况“大”乎。在我的强烈抗议下，《北京青年报》于2000年1月7日刊登了一则更正，这更正读了之后倒使我真想去骂街了。更正全文如下：“本报12月31日18版所登李书磊的文章的标题与作者原意不符，原标题为《中与西：八百年的理解与误解》，特此声明。”将“四百年”翻了一番还不算可恼，没有应有的致歉表示也暂且不提，而“李书磊的文章的标题与作者原意不符”这句话则不能不说大成问题了。好像是我文章的标题自动与我的原意不符，只字不提编辑的改动之功，令读者莫名其妙，这很有点像鲁迅所引

的“自行失足落水”了（向《北京青年报》致歉，我不得已还得引用鲁迅，我的那篇文章所引的鲁迅的一段话被他们删得只字不留）。主语的含混是语言莫大的灾难。

不过，平心而论，《北京青年报》含混主语的做法还不算是最甚的。近来我见过的主语最含混的文本不是国人的作品，而是日本冲绳县姬百合和平纪念馆的中文说明书。该馆为纪念在二战中的冲绳之役战死的冲绳女师与一高的女生而建，它的说明书中最关键的两段是这样写的：“为了防备美国的进攻，冲绳守备部队对县内的女子中学生进行了护理培训。美军一登陆就把全体学生编成队，逼迫她们上战场。这样，在毫无任何法律根据的情况下，强行少女们参战。”“在美军严密的包围中，不允许未成年的学生们投降，他们被抛在地狱般的战场上。这个解散令使学生们的处境更加悲惨，学生和教师共有219人失去了宝贵的生命。”

读这份说明书，你准会以为是美军把学生们编成队逼迫她们上战场的，一个小小的句号加上一点暧昧的语气就将主语含混成了美军。但是天地良心，逼迫少女们送死的却是守备冲绳的日军。后一段中主语干脆就空缺起来，到底是谁不准学生们投降，她们被谁抛在地狱般的战场上，说明书没有明说，而你猜谁是谁，看这前言后语仍不乏将这日军的暴行赠与美军之意。出于对日人这种伎俩的愤怒，我向陪同参观的日方人员提出抗议。这位陪同的脸红了，她说这说明书译自日文，而日文中主语历来都是含混的。

我不懂日文，但我却懂得一个歪人的灵魂。歪人就是没有堂堂的正气与诚意。战时狼心狗肺地屠戮，战后鼠窃狗偷地掩饰，使人们又一次印证了卑鄙怎样成为凶残的呼应。人们每每从纪念馆说明书这样的小处看出大和民族的小来，从眼镜片后

面捕捉住那苟且以图侥幸的闪避的目光。我问过一位我所尊敬的日本学者为什么日本总不能彻底地检讨历史，他长叹一声说不检讨历史日本就永远是个二流国家，永远成不了一流国家，这样你们倒可以放心了，可以不用警惕了。这话也许有些道理，不过成为几流国家是日本自己的事，警惕大概还是不能放松的。

伤害过我们的人拒绝认错，这是我们人生在世不得不经常面对的痛苦现实。对于那样的人，如果有可能最好是惩罚他。如果惩罚不了至少也要警惕他。如果你有些佛心你还可以劝谕他几句，劝他改错。但我认为最重要的还是要能够因人而责诸己。歪人的灵魂无处不在，我们自己也不敢说不受其传染。为人所伤的时候，容易义愤填膺，而伤了人的时候则容易生出文过饰非的歪心。借为他人含混的主语所激怒的机缘，我也为自己树立一个鉴戒。

文化的自足

昨天参加了一个文艺批评的会，自80年代就一直搞批评的这些同行们坐在一起，彼此竟有一种遗老遗少的感觉。仿佛早已时过境迁，再当真地说起当年很红火的旧话题总透出几分勉强与凄凉。而且大家好像也没有什么真知灼见了，说来说去不脱那些气不过别人发财的牢骚话。学者因为学之不显而无学，文人因为文之不彰而无文，不爽地印证了“人穷志短，马瘦毛长”的古谚，真是气人得很。

文艺批评作为一个行业的不景气大概还得持续一个相当长的历史阶段，批评家们何去何从应该认真考虑了。当前文艺批评所面临的真正问题是丧失了听众。从前是有听众的，80年代有一个由作家、艺术家与大批的文艺爱好者组成的庞大的文学界，他们关心思想，关心历史与人生，关心形式本身。那时候的作家与做作家梦的人还是把文学当成事业来做的，用当时的一句套话说，他们还是很想“攀登文学艺术高峰”的，所以批评家认真的分析可以指望他们认真地倾听与回应，一种严肃的气氛就这样造成，批评家实际上承担了形式探索与思想启蒙的双重角色。而现在文艺已经变成了娱乐业（entertainment），而娱乐业则常常是没心没肺、无有肝胆的，灵魂这东西对它是

一种奢侈，它想的只是发行量与票房纪录，以迎合与刺激、包装与炒作为能事。而且由于我们的娱乐业新近才兴起，它的以金钱为导向的粗俗带有一定程度的野蛮性，它还不懂得娱乐的“艺术”，它做得常常很过火，它有时甚至粗俗到赚不到钱的程度，这时候它简直是在为粗俗而粗俗了。对这样的娱乐圈你来谈思想与艺术，岂止是对牛弹琴，都可以说是与虎谋皮了，往往自取其辱。在这样的情况下很多批评家也学乖了，干脆收起严肃批评的心思与笔墨，也加入娱乐业分一杯羹，干起了替它包装、为它作广告的行当，这就是随处可见的无数吹捧文字的由来。“世人皆浊，何不淈其泥而扬其波？众人皆醉，何不餔其糟而歠其釃？”批评家也许没有读过《渔父》，但都深通渔父的心机，无师自通。

不争气的批评家对于娱乐界大腕的态度，也往往就是娱乐界对于工商界大款的态度：在行为上是取悦，在精神上则是效仿。这里问题的关键是在于效仿。之所以要取悦工商界以赚钱，进而取悦一切可以取悦的人赚钱是因为先对赚了钱的工商界起了效仿之心。要效仿什么呢？要效仿其挥金如土的高消费，效仿其名车豪宅的生活方式，效仿其红袖把盏的艳福。虽然有时也明知道达不到商人的水平，但也要往那个方向努力。有了这种效仿之心，文人就有了商人的灵魂，文化人的许多丑态与恶行就由此而生。

那么，在这世俗化的滚滚红尘中，在这文化人纷纷效仿商人的时尚中，想做一个真正的文化人应该从何处做起呢？在我看来答案也明确得很，那就是：不效仿。文人不要艳羡、攀比、效仿商人，不要对商人的生活方式有“大丈夫当如是”之叹。这不是说文人要去蔑视商人，商人有商人的功能与使命，他们是聚积与生产财富的历史的工具，离他们不得。这也不是

说文化人可以不在乎、不重视金钱，钱还是要重视的，至少要能做到自养，自养才有自由。我的意思是说文化人不要像商人那样以赚钱为最高目标，不要将手中所做的一切都当成赚钱的手段，不要放纵那种无限的消费欲望。如果文化作品能够在市场上卖个好价钱，那当然是件高兴的事，如果卖得不好也没有关系，靠教书与基本稿费也不至于挨饿。文化人要把文化本身当成最高的目标，最好是能做到好之乐之，以文化与学问为最高的满足，不要接受商人的价值观，不要像商人那样以金钱为衡量一切事物的尺度。说到底是要达到一种文化的自足，在金钱价值体系之外建立起文化的价值体系，文化的体系与金钱有交叉但又不为其所覆盖。这样文化人才能有自己真正的立足点，有自己真正的家园，才能在任何物质化的力量面前建立起自己真正的自尊。

这些道理简单得不能再简单了，重复这些简单的道理是因为生活在急剧变化，世俗化的程度在日益加深，原来不成问题的事情现在忽然成了问题，所以我们有必要再思与重申。现代性的本质就是生产的无限增长以及与之相应的消费的无限膨胀，现代性的扩展构成了对文化与文化人新的强制与压迫，金钱的力量越来越合法化也越来越垄断化，这使文化人对自己的价值也不禁怀疑起来。在这种背景下倡导并实践文化的自足，也许可以从一个角度对现代性有所修正。

意 义 何 在

旧日北大同学朱琦的《十年一笑》（河南人民出版社 1999）主要写自己在美国的经历见闻。这书名取得颇带豪气，想是朱琦当时多喝了两杯酒。十年的海外闯荡恐怕很难归为轻松的一笑，但这哪怕是酒酣耳热时的豪气仍让老同学的情绪为之一振。文化批评家王小东对定居海外的中国人写的这类自述很不以为然，在谈论陈燕妮的《遭遇美国》时他写道："我没有看过这本书，这类书我都不看。这类书中所写的东西你们在海外的人也许感触良多，但我觉得无论是对于中国的主流社会，还是对于美国的主流社会，你们的生活与遭遇都是 irrelevant 的。"（人大版《信息时代的世界地图》P. 242）不管"主流社会"怎样，这种叙述对我来说却并非是 irrelevant（不相干）的，因为叙述者就是我的同窗、同辈、同胞，当年是在一起饮酒言志、踏月抒怀的，现在虽然因一念之别而相隔重洋，但他们仍是我们青春回忆的一部分，并为我们今天的人生提供对比与参照。即使以最无情的眼光来看，这些人也是不自觉的历史的工具，是中国与外国的文化之媒，是中国感知世界的触须。他们出国也许各怀目的，他们在国外也许得意也许落魄，他们写自述也许仅是因为他们有自己的块垒，但他们的经历与

表达（尤其是汉语表达）却无意中为我们提供了关于异国的真切而准确的知识，这对于中国的现代生存来说是一种不可省略也无法替代的资源积累。他们就是蜜蜂，采蜜是为了自己，但同时也传播了花粉。这还不算他们的另一项功德：他们无意中也将中国带到了世界各地。这项功德的真实意义我们今天尚难以测量。

不过，从另外一个角度，我也有些理解王小东的负气之论。王小东对那些从乡下移民过去的唐人街居民并无不满，相反对他们的顽强生存称赞有加；他看不顺眼的是那些在中国受过最好的教育，占有过最好的机会并以此为资本出国定居的“文化移民”。他并不承认自己有道德谴责的意思，但从他文章的字里行间却可以读出那种情绪。“学成归国”在今天的语境中听起来有点像以圣贤相责的高调，在复杂的现实与价值格局中说起来不太理直气壮，况且任何道德律法都难以责众，而“文化移民”已不在少数。让我们暂时将这个问题挂起来吧，让我们同时理解“文化移民”的客观贡献与在国内服务的知识分子对他们的不忿之情吧，有时以中庸的态度将争执不了了之方是对世界丰富性的尊重。阅读朱琦的书我真正关心的是另外一件事，即这些“文化移民”是如何解决自身的文化问题的：他们怎样为自己在国外的生活设置意义。对于知识分子尤其是人文学科出身的文化人来说，生活与工作的意义感是至关重要的。朱琦学的是中国古典文学，我相信他的体验与眼光。

朱琦的书部分地回答了我的问题。朱琦是个文章里手，行文亦叙亦叹，时有锐眼慧心的入微发见，令人叫绝，其才情风格有点像另一位北大同学韩毓海。意义到哪里去寻找呢？“文化移民”多不是宗教徒，找不到上帝那里去；他们多数人已不再从事学问，也扯不上对学术的信仰。学者盛洪虽鼓吹“天下

主义”，但那只是国际文化斗争的策略，当不得真正的情怀。朱琦写一位65岁高龄的王教授哪怕天天在餐馆打工也要强留在美国，目的仅仅是要为女儿挣足在美学费，这种中国人特有的精神寄托却使异文化的美国人“疑心他患有精神病”（P.14）。北大的高材生陈铭碣来美国是出于浪漫的诗情：“‘持长剑，走天涯！’他梦呓般地说，侧面望着远方的帆船。”（P.18）说“走天涯”倒是不假，但长剑在美国却没有多少用武之地，陈铭碣最后不得不违反本心卖保险、做生意为生，发了小财之后以捐助国内的希望工程慰藉情感。还有人以相濡以沫的恩爱支持精神：“饭罢走出餐馆，高正白冲进雨雾，跑向停车场，边跑边回看朝着儿子喊：‘我去开车，扶好你妈妈！’脚下一个打滑，差点儿摔倒。巴筑庆失声尖叫：‘正白，小心！’我心里一热，扭头瞥见旁边的人已经湿了眼睛。”（P.29）不过，有这种爱情的多是有点古典的台湾人，运交摩登的内地男性则往往要为爱情与女性同美帝国主义斗争到心碎。当然也有因为心里无着无落终于回国的（P.8），但那毕竟不典型。中国驻美使馆90年代某年统计仅在美的中国访问学者就达6.2万人，朱琦认为还远不止此数，且这些学者大都“改变身份”居留下来了（P.42—47）。这些人如何立心安神，朱琦是以悲观视之的。

我倒很关心朱琦自己。从卷首的照片看来，朱琦是一个成功的形象：华屋、名车、美妻、海滨度假，不爽地圆了美国梦。成功能自动地生发意义吗？至少朱琦不这样认为，他甚至杜绝自己的意义之想：“庄子想来如此，何况我本俗世俗人。我们这个时代不是哲学的时代，也不是英雄的时代，浪漫的时代，一切都很实际，一切都很现实，望一眼天空都有些多余”。（P.58）这话让人失望，但我怀疑这可能只是朱琦的牢骚话，

朱琦在美国办班讲唐诗，他能把唐诗讲得那么好、那么吸引人，怎可想象他“望一眼天空都有些多余”。

由于朱琦的书我倒是起了自问之心：我们这些留在国内的读书人到底赋予自己的生涯以怎样的意义呢？这个问题使我思绪难平，但限于篇幅，只能在另外一篇文章中讨论了。

为灌木请命

春天本是种树的季节，香山公园却在砍树。当然不是哄抢式的乱砍滥伐，而是有计划的间伐，砍树砍得从容不迫，我亲眼看见手持斧锯作业的民工颇有悠哉悠哉之致。先见茂密的灌木被剔除一净，地面裸露出来，视野变得空落落的，多少年来熟悉到亲切的山景顿时陌生起来。木去山空，裸地上一簇一簇的白树茬密密匝匝。我当时想这斧锯之灾只及于灌木吧，颇为山上的乔木庆幸；不过，马上就发现庆幸得太早了。在南峰的山林中我吃惊地看见了伐树留下的难以胜数的树桩，有往年的旧茬，更多的则是今年的新茬，大的大于碗口，小的小如杯口，有的一些伐倒的树还横尸在旁未及运走。有并排两棵从岩石缝中斜逸长出的大树也被伐去，使人可以推测伐树人心中恶毒的破坏欲。密林就这样被砍成了疏林。循着树桩我终于寻到了正在砍树的民工们，他们说是公园布置的，要将林中的桑、构、槐等“杂树”都砍掉，只留下黄栌，以使秋天时黄栌的红叶不受杂树影响。民工们的话大概是不错的，我确实看见在一些粗大的杂木被成片伐光的地方种上了细如手指的黄栌幼苗。这香山公园的领导可真是一个眼里容不得沙子的纯粹主义者啊，而且看来还很有雄心，是真想做一番事情的。

看到有人砍树我总想起从前武人的可爱。冯玉祥有诗云："老冯驻徐州，大树绿油油；谁敢砍我树，我就砍他头。"这真是痛快啊，快何如哉！可惜我不是冯玉祥，而且今天还在提倡法制。如果我是个法官，我定会将这下令砍树者定个毁林罪或渎职罪，可惜我的职业不是司法而是文化。因而我想从文化的角度谈谈砍树的问题，而且就与文化人谈谈：因为刊登此文的是《中华读书报》，我料想砍树的人与有权责惩罚他们的人都是不太会看的。

首先是灌木该不该砍的问题。我觉得这个问题根本就不该问。没有灌木还叫山吗？还叫山野吗？还叫自然吗？香山一带是北京近城地方仅存的自然之景，而这满山满坡的灌木正是自然的象征，有了这些胡生乱长的荆棘在，人们才会有自然之感，置身于灌木与乔木紧密纠缠的山林中，人们才会觉得一种亲近自然的酣洽与妥贴。在干燥的华北有灌木才是真山。也许当灌木在山中自在生长的时候，你对它们习焉不察，而一旦它们被剔除你就马上会发现缺少了最重要的东西，就会对这山生出一种警惕与分别之心，就会感到晒在你后背上的阳光不再是山野的阳光，而是城市的阳光。说实话，我们之所以能够忍受北京日益迫促的现代生活，很大程度上是因为有香山在，香山这块离城不远的自然之地为我们提供了真正远离城嚣的机会，使我们得以在自然的怀抱中喘息并恢复。这座不大的山与这座巨大的城市之间有一种生态平衡，这座山是城市的守护与抚慰之神，是我们心情与灵魂的寄托。你只要看每天有多少搭头班公共汽车从北京各个角落赶到香山晨练的人，有多少在节假日把到香山登鬼见愁当作首选的人（每到节假日通往香山的公路都为之堵塞），你就会理解剔除灌木、毁坏香山的自然之性是一种怎样的残忍与野蛮。剔除灌木的恶果远不仅是使香山植被

减少了，它作为一种人工改造实际上根本改变了香山的性质，使香山变成了另一座万寿山与景山，变成了又一处城市人工园林，在这种园林中我们可以得到休闲，却得不到解放。当然砍树者会辩解说剔除灌木有助于防火，但说这样的鬼话都应该掌嘴。防火本是为了护林，你不能通过毁林去防火。而且自清朝将香山辟为静宜园已二百余年，自我开始登香山也已二十余年，从未闻见剔除灌木而火也防得很好，为什么偏偏这一任香山管理者非得如此才能防火？

至于砍伐黄栌林中众多的杂树以求红叶区的美观，这更是一种南辕北辙的大荒唐。如此砍伐不仅破坏了山林的自然性与原生态，也破坏了审美所推崇的丰富性与多样性。这种行为太愚蠢了，以至于我们没有必要浪费笔墨去证明它的愚蠢，而且我认为这已是刑事犯罪，已不能单靠文化层面的讨论解决。不过，因为这件事太使我痛心疾首了，我不禁想向自己以及文化界的同仁发问：对于这种明显地是因为心智暗昧（用俗话说就是“没有文化”）而引发的罪恶，对于这种罪恶引发的集体生存的环境的恶化，我们作为文化人是否也应该承担一点过咎呢？我们是否没有尽到启蒙与教化之责？没有克尽陶冶与塑造之力？香山砍树只不过是一个例子，是目前生活中文化素养、文化情怀与文化使命感普遍缺乏之一例。这种缺乏的原因至为复杂、一言难尽，但它给人们带来的生存危机却简单而真实。面对这种危机，我们作为文化人是否应该有更大的作为、有更多的干己之识与干预之志呢？如果我们一味地留连于自己的天地，从香山的被破坏可以预知，这天地将会变得越来越小。

地 理 之 乐

刚刚结束的西北之行是我近年来最愉快的一次旅行，因为这次旅行没有明确的目的，既不是开会、办事，也不是有具体题目的学术调查，更不是旅游。人们总以为旅游是自由的、解放的，其实大错特错了，现代旅游业早已把旅游变成了准军事化行动，一杆小旗、一只喇叭引导你排着队走路，按严格的时间表从一个景点赶到另一个景点，还经常把你领到新建的“人文景观”让你看看缩微的长城或者地狱里的小鬼下油锅，把你领到专门为旅游者开的商店让你花重金买些假古董，加上初中刚毕业的导游小姐给你把所有的历史都讲成绯闻：管叫你什么真事都见不着。你可以“旅游”过一个城市而对这个城市一无所知。旅游是有目的的，除了旅游者“到此一游”的愚蠢目的之外，还有旅游开发公司与旅游局的聪明目的，那目的跟过去的山大王差不多：“此山是我开，此树是我栽，要想从此过，留下买路财。”相比之下，没有目的旅行是多么幸运啊。

旅行没有目的，那么地理就成了目的。山脉的走向，河流的水质，不同的民居，陌生的树木，口音方言，土壤庄稼，地名人姓，无不关心。地理的关怀是没有界限的，是无边无际的，远行在外，脚之所踏，眼之所见，耳之所听无非地理也。

只有亲身游历，地理才会变得这样真切而真实。上中学的时候也有地理课，那主要是为考大学作准备，老师说学地理没有别的办法，就是得死背。背是背下来了，但也恨死这门课了。那时上地理课唯一有点乐趣的是老师的滑稽，这位老师每讲到一处地貌时就说"这个我见过"，讲到一种水果时就说"这个我吃过"，成了口头禅，我们就送他一个外号叫"我吃过"。据坏同学调查，"我吃过"老师行不过百里，是没有见过桂林山水也没有吃过芒果榴莲的，但他对远行与游历的热爱和强烈向往却深深地感染了我，使我一直怀着行万里路去观察地理的冲动。出行要带上司机行车或者部队训练用的详细地图，对经过的每一个村镇都一一印证，如果哪一个村子名字比较古怪就停下来进村看看，看看村街、院落与水井，同当街晒太阳的老头谈谈，问一问村中户族的来历。如果能在县城同方志办、文化馆的小知识分子谈谈就更好了，这些人中往往有地方史地的真正专家，堪称渊博；他们因为寂寞而渴望与外人交谈，又因为小地方的自尊而对外人的态度很敏感甚至表现为自负，若是你诚心请教定会获益良多。旅途中大量搜罗一些方志资料也是很必要的，在旅舍的灯下细读方志至深夜，同白天所见所闻互相对照发明，会顿觉心明眼亮，这种在行万里路中读万卷书的甜洽是无与伦比的，可以读得字字入心。有时一天车行八百里，饱看沿路的高山大川、荒山秃岭或茂林修竹，地上的丘壑一下子就变成了胸中的丘壑。在访古观风的同时还要留意车站码头、工厂矿山与贸易市场，将多识于鸟兽草木之名的闲情同关注国计民生的经济之志结合起来，地理的概念就圆满了。

地理的乐趣是人所能拥有的最大乐趣之一。地理就是世界，地理就是历史，地理就是人生。"生活在别处"，地理的兴趣是对远方的兴趣，对他人的兴趣，对一己局限的超越。所以

古诗人才有“烟花三月下扬州”、“细雨骑驴过剑门”时抑制不住的狂喜。不过，我不是诗人，缺少那样的浪漫，我更关心的是一个学者的地理情怀。现代学术制度使学者们往往溺于书斋，寻章摘句，哪里还有古人治学的地理根基。当年顾炎武在中国的南北居无定所地勘察了二十余年，方有精到的日知之得。当然，顾炎武从军事的角度所重视的城池天险在今天战争条件下已丧失意义，但他在舆地知识的基础上研究政治、经济的“实学”追求，今天仍可作为我们的典范。岂止实学，就是我所从事的“虚学”文化研究其实也是离不开地理的。光听陈独秀、梁漱溟辈神侃“中国文化”如何如何、“西洋文化”如何如何也真是空乏得很，只有对各个地域的土地人群有深入而详细的亲身了解，才能对中国文化是什么心中有数。健康的学术是需要充沛的心力与体力的，这一点总是被我们忘记。

细节与梗概

细节才能真使历史真实起来。要是没有三传，孔夫子的《春秋》不仅味同嚼蜡，而且会含混模糊不知在说些什么，“乱臣贼子惧”云云肯定是吹牛。就是对离我们很近的历史，仅知道梗概也难以使我们有动于衷，光知道俞平伯在50年代受过批判、沈从文在历史博物馆不很得意，也不过是“知道了”而已，并不能使人产生深切的同情。但一有了种种细节就大不一样了，有细节就有情状，有情状就有气氛，历史就复活了，让你难逃。陈徒手的这部《人有病》（人民文学出版社2000年版）做的就是汇集细节也即是恢复历史的工作。他走东串西地访谈，既是一个记者也算一个史家，当年司马迁就是这么做的。陈徒手至少有一点比司马迁高明，就是他所引用的口述都加了注，显得可信些，而司马迁无注，不合“学术规范”。陈徒手确实是力求客观的，他引用了不同的人、尤其是不同立场的人的回忆，这是良史之风。对记忆都是有选择的，可能会隐去一些、强调一些甚至虚构一些，对此陈徒手也没有什么办法，他只能将不同人的回忆汇合起来，让它们互相发明、互相校正。

历史的细节确实是很能感染人、刺激人、左右人的，尤其

是我作为一个文化人读前辈文人的遭遇，更有一种感同身受的关切，所以陈徒手的书很扰乱我的思想。对于中国当代文化界的风风雨雨，大家的观点是不同的。最早的正统观点当然是看成两条路线斗争史、知识分子改造史，不过现在持此论者已成风毛麟角。有人视为知识分子神圣的受难史，写起来一唱三叹甚至长歌当哭。有人则认为不过是文人相轻、文人窝里斗的历史，并因为“文人相轻”而轻之。“文人相轻”论估计发难与受难的双方都难以接受、都会觉得是一种污辱，但持此论者却也振振有词：难道不是文化界尤其是文艺界的“阶级斗争”格外地纠缠、残酷而且源远流长吗？难道文艺界不常常是双方都想用同样的罪名整倒对方、大家一起向上告状吗？难道不是文人最善于上纲上线、将利欲的鸡争鹅斗包装成大是大非吗？还有一种论者持论更独（更毒?），他也承认文化人挨整不好、整文化人不对，但他对文化人今天喋喋不休地诉苦却很不耐烦：他们简直就是祥林嫂！难道别人比如说农民就没受苦甚至受更大的苦吗？难道知识分子不该对别人、对人民、对民族、对人类有更深广的关怀吗？难道除了个人委屈之外知识分子就不能从自己的苦难经历中获得更深厚的感情、更多的智慧、思想与学问吗？就不能对革命、对现代化过程、对历史及其悲剧性有更深刻、更复杂的理解与同情吗（像帕斯捷尔纳克那样）？而且——这就真是恶毒了——知识分子对自己的遭遇就没有一点责任吗？他们真像俄罗斯知识分子那样有伟大的人格、精神与文化成就吗？难道许多挨整者不恰恰是因为紧跟、歌德没有跟好歌好才挨整吗？

陈徒手的书无疑在无意中也加入了这场对话。在我看来文化人的遭遇到底是什么原因、责任何在、事后人们的态度如何都尽可继续商榷，但几十年间我们民族的文化遭到致命的毁坏

却是不争的事实。文化毁坏是一场最深刻的民族悲剧，值得每一个当事人痛惜、痛悔并且反省：在这里我主张脱离细节回到梗概。

北征的景语

我对中国的热爱在很大程度上是因为我对中国古诗词的热爱。我在不同的心情下走到过中国的各个地方，总能与那里的山水情景有一种亲近与交流，是因为古人的诗句总能使那些哪怕是直到今天依然平凡的地方忽生光彩。陆游在细雨中骑驴走过的剑门，刘禹锡在伤怀中遥想过的金陵，张继在一个平常的夜晚露宿过的枫桥，物候与季节，孤城与古道：祖国对于我来说就是一代代诗人吟咏过的土地，是无数个伟大的心灵感受过的土地，是通过无意中记起的几句诗词触动乡愁与痛苦的土地。有了这些被我在深夜的灯下圈点过的诗句，我觉得那些尽管早已熙熙攘攘的地方才算真正有了人迹，我在中国的生活，我寄于此生此世的生命才有了一种不可替代的意义。诗给予我的，所有非诗的东西都无法剥夺。

同许多阅读古诗的同好们一样——我觉得在当代如此摩登的生活中还阅读古诗的人可以单独地被划为一个族类——我少年时代最喜欢我的同姓李白，而立之年以后则最喜欢我的同乡杜甫。也许等进入老年、真正饱经过杜甫式的坎坷之后还会回归李白，还是需要李白式的豪情来一扫颓败，但至少现在初履人生艰辛的时候竟是如此地耽溺于杜甫。杜甫的诗，在当代最

著名的自然是描写人民苦难的“三吏三别”，而最打动我的却是他的几首七律，《登高》、《登楼》与《秋兴》。八首秋兴悲世悯人，一篇登楼祝今怜古，都是一种对人世、对江山爱之如伤的大情怀。而我认为杜甫最好的诗是他自慨身世的《登高》。“无边落木萧萧下，不尽长江滚滚来。万里悲秋长作客，百年多病独登台。”虽“悲秋”却是“万里”，虽“多病”怎奈“百年”！在“无边落木萧萧下”的感伤之中忽有“不尽长江滚滚来”的无限的蓬勃，真是气韵沉雄，哀而成壮。艰难苦恨的老迈之人都会有这样的豪迈，大概也只有艰难苦恨的的老迈之人才会有这样深厚而成熟的豪迈：每诵此诗都使我有惊心动魄之感。有时我觉得七律这种东西就是为杜甫准备的。七律句子的绵长以及只有这种绵长才会带来的真正的铿锵，它的整齐严肃以及与这种整齐严肃并生的变化与自由，都最能表达杜甫丰富而多情的英雄心。如果诗史上没有杜甫，七律这种形式会多么地枯瘠而单薄乃至于轻薄啊，一个人就会使一种形式伟大起来。我读金圣叹的《杜诗解》发现他竟不收《登高》，使我对这位才子从此不再佩服了。

当然杜甫诗还有很多使我倾倒的地方。“酒债寻常行处有，人生七十古来稀”之中这温和的无赖，“舍南舍北皆春水，但见群鸥日日来”之中这温柔的宁静，“即遣花开深造次，便教莺语太丁宁”之中这随手的却又是天工般妥贴的词藻雕饰，都使我感到一种入心的愉悦。就是那首不无酸意的《丽人行》，也使人像突然发现了杜甫的弱点一样觉得他亲切起来。“三月三日天气新，长安水边多丽人。态浓意远淑且真，肌理细腻骨肉匀。”我记得在大学的文学史课上讲到这首诗时，老师还特意地提醒我们说“瞧杜甫这老头子眼睛还真毒哇”。其实写这首诗时杜甫还远算不上老呢。

除了那首实在是好的《赠卫八处士》，我一直不太喜欢杜甫的五言古诗，尤其是那两首大家都称赞的长诗，《自京赴奉先县咏怀五百字》与《北征》。不过，对自己不喜欢的东西也要抽空经常翻翻，说不定哪天就会改变主意。一次我闲读《北征》，几句闲笔跳入我的眼中，是写山景的："山果多琐细，罗生杂橡栗。或红如丹砂，或黑如点漆。雨露之所润，甘苦齐结实。"杜甫的北征之途本是万方多难，有家园堪忧，见民生涂炭，本来无心看景，但山景却蓦然袭来。山果确实是琐细，确实是深红如丹、纯黑如漆。杜甫无意的一瞥也真是传神得很。这几句恍惚中写下但又逼真入微的景语，竟使这首诗生出了意外的神采与意义，让我们体味到了苦难中的生趣，体味到了在无限愁苦的人生中忽被无情的美景所恼的无赖心情，也体味到了诗的诡奇变化与包容力。

轻描淡写与公共语言

我之所以要严肃地评论郁秀的《太阳鸟》，是因为我把它看成严肃文学。这是必须先正名的，名不正则言不顺。混淆通俗文学（或称大众文学、娱乐文学）与严肃文学是当代批评界的基本尴尬之一，批评家往往张冠李戴，对通俗文学用艺术与审美的概念曲为解说，就连娱乐界都不免要取笑他了。通俗文学作为一种行当，其行内有作技术讨论的必要；它作为一种社会文化材料，有被用来作文化研究的价值：如此而已，对它作任何审美分析与艺术批评都是失言。而《太阳鸟》的作者郁秀则以诚实的自我表达为旨，有文学的诚意，是值得文学批评界严肃对待的。我主要说一些我认作的缺陷，也只能如此，因为这部小说的好处都被我的同行们抢先说去了。

我首先不欣赏的是《太阳鸟》的轻描淡写，对人、对人的生存的轻描淡写。只能用“轻描谈写”形容之。并非那种对人生有深刻的觉悟之后自觉的轻描淡写，那另是一种境界了，而是写来写去写不出真切、深切与痛切的东西。这部小说也写到文化的差异、感情的曲折与命运的不幸，但都是轻轻划过，好像是随口说起又随即忘掉，有口无心。读这样的小说难以有真正的感动与触动。小说的段落多是那种短小的、几句话就说完

的段落，仿佛对一切都浅尝辄止。这种轻描淡写还不是郁秀小说“明朗轻快、健康”的风格所致，我发现被视为“不健康”的卫慧的《上海宝贝》也同样是这种段落样式、同样是这种轻描淡写。人生仅仅在这样浮浅的程度上被体验并且表达。有同事提醒我不要用我们这一代人的趣味去要求年青一代，他们是“新人类”、“新新人类”。难道年青一代的文学生活、他们的创作与欣赏竟不过如此而已了吗？难道“新人类”、“新新人类”就真的自满、自足于这种文化气运了吗？难道他们真的要同文学、文化史上代代相传的伟大传统一刀两断了吗？

其次，我不欣赏的是《太阳鸟》的叙述语言。那不是个性化的语言，而是一种新闻式的公共语言，缺少色彩，缺少神采。“当年的公费留学生非常刻苦努力，父亲就是其中很典型的一个。他珍惜难得的出国深造机会，敏而好学，勤于思考。”这算什么小说语言？写小说不可对语言这样不用心。这样的语言不仅不能揭示人生反而会遮盖人生，读来仅是过眼而已，难以入心入骨。

读《太阳鸟》可以看出作者是有才华的，但不可使才华终于小才微善，不可满足于畅销，除非她将来要在通俗文学界发展。

二月河的真正价值

我不喜欢二月河的《乾隆皇帝》，是因为这小说与我个人的趣味不合。在我看来它缺少两种东西。第一是缺少“现代感”。要求历史小说有现代感并非是要作家将历史现代化，如有作者将李自成写得像共产党员那样，而是说写历史要有现代人看历史的眼界、境界与情怀，不管你是将历史唯物化、神秘化或者弗洛伊德化。而《乾隆皇帝》有一种陈腐的气息。对权力、权谋有一种颇含崇拜的渲染，对主子与奴才的伦理、忠臣与奸臣的类分有一种不假思索的认同。仿佛“新文化运动”压根就没有出现过。当然任何作家都有权采取自己的立场，不管那立场在别人看来多么别扭；但我至少可以说我不喜欢这种立场与趣味，可以说这种趣味也不是什么新鲜东西。第二是缺少“审美性”。很难说这部小说对人的命运有真实的关怀，很难说它有理解人、理解人生的诚意，它只是着力于炫耀权与术的诡异，以情节的紧张与曲折来吸引读者。一句话，它缺少文学所本应有的诗性或反诗性（反诗性乃是一种现代诗性）的力量。我实在不理解为什么有人会将二月河的帝王系列与《红楼梦》并提，因为除了“一溜烟去了”之类的语词皮毛之外，它们与大爱大恨、真悲真喜的《红楼梦》实在找不出什么共同之处。

它们甚至没有《金瓶梅》描摹世态人情的耐心、诚实与准确。

这样说并非否定二月河小说的价值。若以大众文化（mass culture）的标准看，它们还算是很成功的，至少据之改编的电视剧《雍正王朝》完全可以算是文化工业的良品了，它实在是能抓住受众。它可以和好莱坞出品抗衡一下了。毕竟你不能指望《红楼梦》去和好莱坞争市场，而市场又不能不争。这就是人类文化生态的现状，你拿它也没有办法。我们的民族文化工业需要二月河。

恶　读

有时候，我想古代为什么把知识分子叫做“读书人”而不叫“写书人”，不禁对古人心生艳羡。我辈大概只能叫“写书人”了，是现代工业化体系中的文化生产者，命运就是“出版或者死亡”。而且随着美国式的“学术规范”的引入，连写书都得照一定的格式写了，弦越绷越紧，网越织越密，真是苦也。为写书而读书，那读书是不得自由的，哪里还有古人以读书下酒的乐趣。据说将来写书连读书也不用了，只要按键检索、寻章摘句即可，如果将来只有那样写书才能够在学院生存，那我得考虑趁早学门手艺，准备改行了。今天眼看着那些读而不作、学而为己的饱学之士在学院灭绝，我很怀疑我们是不是又在“大革文化命”而不自知。

我1999年的读书生活乏善可陈，因为大都是为写作而读书的“忙读”，少有随兴趣而读书的闲读。写论文，写“专著”，写讲稿，案头总高高地堆着几摞参考书，用的往往都是“快速阅读法”，看见有与自己的题目相关的内容则喜，看见恰恰能支持自己观点的材料则大喜，没有太多心情去玩味那书中文章本身的好坏。只求话语系统本身的自洽，也无力去追究它是否真的指涉真实，更遑论去体悟智慧。而且稿债日积，电话

铃响即心惊，日日像一只被追逐的老鼠，却又不能鼠窜而去。书房就这样变成为作坊。不写作大概是不行的，因为那违犯文化生产的制度；我所任教的学校同许多学院一样正准备实行教职的聘任制，没有“成果”交不了差，还有可能被缴了差。读者们也变得越来越不耐烦了，你没有新作就会被大家淡忘。一位意大利学者有一次感慨说影星几年不演就成了“过气影星”，为什么学者与作家几年不写也就“过了气”了。我想这只能是因为好莱坞的制度已经推广到大学与研究院去了吧，还能有别的什么解释呢？在这样的形势下很难有闲读了，闲读先要有闲心，而心现在是闲不下来的。当然你也可以责备我为什么没有我行我素的反潮流精神，没有不计名利甚至不计饭碗、以学问为出家的大无畏气概；但那是圣贤之道，我要成为那样的圣贤还得再经过几年的修炼呢。

这还不算我今年在哈佛大学所受的洋罪。在那里，一个月的短训中每天要上八个小时的课，每晚还要读二三百页的材料。那读起来真是连滚带爬，疲于奔命了。这哪里还是苦读，只能说是恶读了。毕业典礼上一位同窗将这事编成歌自弹自唱：“课程的负担真是荒唐，每夜都要读一千页文章。导师们觉得这才叫圆满，没办法也只好由他们这么想。”临别时我将爱略特的两句诗赠给任课的教授，他也没有什么反应。爱略特的那两句诗是：“到哪里去找回我们在信息中丢失的知识，到哪里去找回我们在知识中丢失的智慧。”

不过智慧不智慧还不是我真正的心病。我真正的心病是没有足够的时间去重温与阅读中外经典。不真过经典这一关终为俗学，依凭时文时论只能维持简单的文化再生产。2000 年我三十有六，再不下决心做这件事将悔之无及矣。

看报纸出击

《本报今日出击》（3册），卢跃刚、罗强烈编，南方日报出版社2000年1月出版。

这三册书是《中国青年报》20年来批评性报道的结集，每篇文章后都附有“记者手记”，细述采访、编发过程并阐发记者的新闻理念。从文章披露的严峻事实可以看出变动期社会与人文环境的某种恶化，而从这样的文章得以刊发流布的事实亦可以看出中国政治与文化气氛的相当改善。当然这并不是说记者们采写这样的报道就不需要勇气，去碰那些恶人们可不是好玩的，那些玩着的、混着的以及满身谀骨的记者是不会做这样的傻事的。记者与记者不一样就像人和人不一样一样，是没有办法的事，这些自愿“出击”的记者只好自认崇高吧。“出击”云云颇带有几分豪迈，有点义形于色的表情，大家也不要不服气。不过，书中的记者也并不是光靠正义吃饭的，并没有因为正义在手就排头砍去，他们大多能自觉地保持中性、冷静的新闻立场，这是特别可贵的一种成熟。正义只代表正义的自身，并不代表智慧、见识尤其是对复杂现象的洞察能力，而这些恰恰是主持正义的人们格外需要的。对主持正义的人往往要求特别高：这又是一件没有办法的事。

答《中华读书报》记者问

一、你认为20世纪中国文学主要的成就是什么？

答：这个问题我不知道怎么回答。许多教科书都对这个问题有总结，列了不少条。如果你逼着我回答，我认为20世纪中国文学最大的成就是出了鲁迅。以世纪的眼光看，其他所有作家与鲁迅相比都是小才微善，不乏可观者但没有可称大观者。当代王蒙也许将来值得一提，王蒙对世界的复杂性有丰富的体验，他是个大智者也是个大有情者，他对汉语的感觉与运用也是第一流的，但他缺少一个伟大的人（不只是伟大的作家）所应有的最后的痴愚。智可及愚不可及大概就是这个意思。也许现代生活发展到今天已经不养愚了，弃愚绝痴，皆大欢喜，文学已经变成了娱乐业的一部分。

当然王蒙不入娱乐籍，但他的生存智慧太高了，高得有点低级趣味了。所以我特别怀念鲁迅。以异文化的眼光重新发现中国、展现中国人在现代的悲剧进程、表达现代过程中个人的痛苦，这是中国现代文学有别于以往的新的主题，正是鲁迅开创了这些主题并达到最高的成就。他有坚信笃守的信仰精神，但又不偏执、不孤陋，他有洞见微隐的大智，又有拚命硬干、舍身求法的大愚，他抓住了深刻的悲剧又以喜剧的觉悟战胜

之，他体验到了无以复加的心灵痛苦又保持了平常人的生趣与智者的自嘲，而且他因至情而有至文，他的文字炉火纯青。当然，这些概括都是拙笨、言不及义的，只有在读鲁迅的时候才能心知他的伟大。

二、你认为20世纪中国文学的主要缺点是什么？

答：接着前面的问题回答，我认为最大的缺点是只出了一个鲁迅。鲁迅在中国20世纪文学中更像一个异数、一个偶然、一个不知所自也没有真正回应的奇迹。设想一下一部删去鲁迅的现代文学史会多么苍白，尤其是与现代中国极其诡异复杂、令人百感交集的命运相比。鲁迅之外的作家在心智、情感、人格、思想与文才上的平庸令人沮丧。我们受了那么多苦，经历了那么大的悲欢，但我们对自己的经历却没有真正深刻的理解与反观。我们还是被历史所裹挟的盲目者，还没有能将历史、将自身对象化，文学是如此，学术、思想界也是如此。我认为我们还根本没有从19世纪外来文化对我们的致命一击中苏醒过来，还没有建立起正常的文化意志、文化理性与文化能力。

三、你对加入WTO怎么看？

答：我不懂经济，对它的经济后果无从判断。但我明白这将是1949年建国以后中国发生的最重大的一件事情，它将给我们的社会、生活与个人命运带来前所未有的变化与重构。我们要作好应变准备。

周继鸿《絮语》序

周继鸿兄将他的评论集取名"絮语"，自然是一种自谦，但这本书确实是厚厚的一册，篇目众多，可见出作者是很下力气的。近十年来，大学、大报刊、大机构中许多原来从事文学批评的专业人员都另觅了饭碗，这个那个"批评群体"也都先后散伙，文学的灶早已冷下来了。而周继鸿兄虽偏处一隅，却仍怀持着80年代的一点善念，居然将他的文学批评工作延续至今。他也该算是80年代的一个小小的"遗老遗少"了吧。且不说他的文章中有多少好处，也不管他的文章中有怎样的不足，仅看他这一点坚持的精神就少见得很。坚持并不一定就是胜利，但坚持是比胜利更珍贵的东西，它超出于胜败的衡量标准之上。

继鸿兄一直生活在秦皇岛。那是个不算太大的地方，但却出了几位不算太小的文人。地方性文人群体的存在是一种可喜的文化现象。一个地区有没有几位像样的文化人，是判断这个地区社会文化水准的一个重要标准。当然没有文化人也照样吃饭，甚至还可以大吃大喝，但这里的确有一个文野之分，高下之分，可敬可哂之分，人与动物之分。王朝时代学与文都遍布四方，并不专归于首都大邑，每个地方都有自己的名士硕儒，

那种局面是多么地好。可惜今天像秦皇岛这样的养育自己的文化人的地方并不多。地方的文化空虚对中国来说绝非善兆，所以，像周继鸿兄这样的文化人是值得大大地勉励的；当然，周继鸿兄因此也更应该自励。

谨序。

《说文话史》总序

将这套丛书取名为“说文话史”，是想以聊天的口气与轻松的心情来述说历史和文章，是想将文史故实讲成娓娓可听的故事，以同高头讲章式的论著相区别。历史在古人手下是家常而平易的，是充满声色与趣味的，纪传体史书情景化的叙述使人如临其景、如亲其事，可以读之于马上、枕上，可以下酒，可以传唱。古人的史论史评也往往亲切自然，纵论千秋人物功过如点评邻家的父子，不隔膜、不冬烘。古人手下的历史就是活生生的人生本身，世态与人情都跃然纸上，使我们读来爱不释手，心仪不已。曾几何时，历史乃被各种各样的理论框架所规整，被各种各样的历史观所替代，史学风尚为之大变。这种史学的现代风尚的确能使我们宏观历史演化与变迁的大势，使我们能将历史中包含的理性与规律抽象出来，但同时却也使我们脱离了历史的感性与原生态，使历史难以同我们个人丰富的人生体验相沟通，使读史减少了许多智慧与情感的兴会。近些年来，美国大学中的学术方式与规范对中国的历史学界乃至整个人文学界都影响至巨，史学在定性化、概念化的趋势之外又加上了定量化、数据化，不少史书简直就变成了天书。这样的史书决非没有益处，不过得这样的益处如同吃药，哪像读古人

的史书有喝茶一样的愉快。茶解百毒、润心肺、养精神，也算是良药呢。我们还能不能追慕古人著史的高风？还能不能发扬古人著史的情致？“说文话史”这套小书就是一种尝试。也许不尽如人意，但在这可贵的立意之下仍可以说有可喜的收获。

这套丛书中各册的主题多涉及历史中一些鲜为人知的侧面，这也并非是存心志异斗奇，而是想通过追忆被主流史书所遗忘的东西，来达到对历史新的理解与觉悟。这也算是一种史学观念的实践吧。

最后我想说的是，这里的各位作者用心良苦也用功刻苦，于大量的史料中理出线索与头绪，终于成一家之言说，作为同人也作为读者不禁对他们心存感念。

《丰塔玛拉》题录

伊格尼齐奥·西洛纳，《丰塔玛拉》，企鹅出版社 1933 (Ignazio Silone, *Fontamara*, Penguin Books 1993)。

十年前读三联版《意大利人》第一次注意到了西洛纳。那书中引了西洛纳小说的一句话，说意大利人内心都有一种微妙而深刻的悲哀，他们寻欢作乐、追求美食、热爱祖国、玩弄词藻、当恐怖分子或战争英雄都是为了逃避这种悲哀。这话说得对不对我不知道，但语出惊人，不由得你不记住。前天在旧书店碰到了西洛纳的《丰塔玛拉》，因人熟书薄就买回一读。它写意大利南部乡村在法西斯治下的生活。法西斯在城镇里掌了政权，丰塔玛拉村的人并不知道，没有人来征求过他们的意见。村子是封闭的，每一个陌生人到访都带来一些新鲜事，渐渐地村人才觉得世道变了：变得他们活不下去了。“陌生人到来”成了西洛纳叙述乡村故事的一种特殊方式，这是一种很有表现力的小说结构。有一次一个陌生警察拿来了一张白纸，让村民在上面签字，说签了将大为有利。几天后村民们才发现他们所签的竟是一份将自己灌溉用的河水无偿出让给镇长家的承诺书。镇长原来是罗马来的商人，他伙同银行在当地赚了大钱

之后就当上了镇长。镇长对穷人和小财主们倒是一视同仁：都把他们弄得破产。过去我们读文读史多留心于法西斯的政治特征，而《丰塔玛拉》活画出了法西斯的经济面貌，它与大资本的关系，它的垄断资本主义渊源。又是经济，又是穷苦，你可能会被吓住，觉得它一定枯燥；其实恰恰相反，西洛纳以喜剧写悲剧，每一页都大有趣味，时时令人莞尔。中国知识界了解西学有很大的选择性与偶然性，因而胸中的世界图景多有残缺，所以读一读《丰塔玛拉》这样的僻书（对我们而言）大有益于知识与心智的健全。

夜读偶评："修辞之墙"及其他

一

偶然在旧书店购得琼·迪地安（Joan Didion）的随笔集《白色粘贴薄（*The white Ablum*）》（Penguin Books，1981），人民币15元。原价1.95英磅，我购得的价钱等于原价的六折左右。应该说20世纪80年代初英美普及本图书的书价以中国读书人20世纪90年代末的收入度之是大致适中的。但英美现在的书价却是高得惊人，一本书动辄30～40美元或英磅，多者竟达80～90。前几天在国际展览中心有图书博览会，各国出版商云集，我兴冲冲地赶去想捡点洋捞，想出版商展后会不会将展品打折出售。过去一看根本就没有打折的意思，被万手摩挲过的展品书概以原价出售，且仍得填单交中图公司等半个月以后方能拿到书。一看原价又是我辈半月或一月薪水之资，遂对摊位小姐的微笑也颇生恨心，简直是在嘲笑我等。逛到新加坡、印度等东方邻居的摊位，翻看他们的英文版书有几本可观者，一时心喜，但一看书价比他们从前的宗主国也有过之而无不及，更浩叹而去。上二楼看中国出版社的图书，一部译作仅卖十

几、二十余元人民币，平日对图书定价的腹诽也消去不少，大买了一阵国货而返。

迪地安的随笔集我看封底的书目分类是社会学和人类学，并没有按中国的习惯分到文学类中。这样分要好--些，准确一些。随笔往往是写史的人最喜欢的东西，它是文学却多了点小说所没有的真实，它是历史却多了点史志所没有的生动，是既可读又可征的史料。迪地安长期居于加利福尼亚洲，20世纪60年代美国“文化大革命”时颇留心于各类与革命有关的人与事，所以其文中鳞鳞爪爪的记述对掌握那场革命的细节颇有裨益。“不管怎样的动乱围绕着她，她都保持着平衡、锋利、害羞和自制，一种平静而微带点困惑的声音自旋风眼中传出。”——这是A.Alrarez的评价，依西方图书王婆卖瓜的习俗印在封底，印在迪地安已显中年面容的头像上方。而另一位叫F.Raphael的人评价更凶：“这是一册蝴蝶的粘贴薄，里面整齐地排列着人类的标本，有娴熟的钉放与注明。”《洛杉矶时报书评》一锤定音地总结说：“这是我们典范性的随笔作家”。

我读了其中的数篇。迪地安的确是颇有文心，文中时有隽语，文章是一种淡涩的风格。美国60年代的新左运动是我近来兴趣所在，这本随笔也可算是投缘。但仍觉得书中内容不像封底评语那样好，如果这就已经算是典范了，那么美国当代随笔写作也难免使人有不过尔尔之叹。迪地安的确是热心地看到了一些事情，但她对这些事情的理解和态度却沿袭中产阶级的成见，无甚独到之处。“我还认识保罗·费格森（Paul Ferguson），那是1975年在谋杀罗曼·纳维罗凶手的宣判会上；费格森获得了《笔会》杂志小说竞赛的首奖，他宣称自己要继续写作。他说写作曾帮他‘反观自己的经验并发现那些经验含义’。我倒是经常反观我在好莱坞的大房子，反观‘午夜忏悔’节

目，反观保罗·费格森这个人，反观我与罗曼·波兰斯基是同一个孩子的教父母这个事实，但是写作迄今为止还没有帮助我弄清楚它们的含义。”——这是集中《白色粘贴薄》一篇结束时迪地安的话。就作者来说写这话或许意在谦虚，但我作为一个读者来看这话也堪称信言。迪地安确实在文中反观了许多东西，但并不理解其意义。或许不能对一个女记者、女作家苛求，或许史料家区别于史论家之处就在于他（她）没有观点而且最好没有观点？

迪地安的书中写到纽顿（Huey P.Newton），是黑豹党（Black Panther Party）的党首。对于黑豹党，每见写60年代新左运动的史书提及，但对其首领纽顿的直接描述还是第一次看见。迪地安去监狱参加纽顿与记者的会见，她印象很深不用说也很坏的是纽顿张口就是革命党的套话，诸如“美国资本主义——物质主义体制”、“所谓的自由企业”、“为全世界黑人的解放所进行的战斗”，张口就来，不假思索，滔滔不绝。迪地安将这种言语称为“修辞之墙”（the wall of rhetoric）。她很想冲破这道墙了解一些纽顿个人性的事情，但她与她的记者同伴们反复尝试都没有成功。她所录引的一段对话很有点传神，活画出纽顿对个人性问题的坚决回避：

问：告诉我们一些你个人的事情，Huey，我的意思是你在组织黑豹党以前的事情。

答：在黑豹党之前，我的生活同大多数美国黑人的生活没有什么两样。

问：那么，你的家庭，你所记得的一些琐事，那些塑造了你的影响……

答：生长于美国塑造了我。

问：好吧，当然，但能否谈一些更具体的……

答：我想起了詹姆士·鲍德温的一段语录："在美国生为黑人且有意识，那就意味着处于永久的愤怒状态。"

迪地安很失望。尽管她称言自己很欣赏黑豹党的党义，但对面相谈时她难以接受纽顿这种永远的普遍化言辞。她注意到有一次纽顿开始要说几句有个性的话了，在场的黑豹党的情报部长立刻插话转移了话题。"小房间热得很，荧光灯刺痛了我的眼睛，我仍然不知道纽顿对他所扮演的角色的性质理解到什么程度。"迪地安这样写道。在她的笔下纽顿似乎成了木偶或丑角。

迪地安写到了许多革命者、革命党的共同现象，那就是往往有统一的、非个性的套话系统并顽强地宣传之。这在重个性、重个人风格的作家与文人看来确实很乏味而且很讨厌，所以迪地安讥述纽顿也在情理之中。但事实上还有另一种情理常常被养尊处优（尽管有时也同情革命）的文人们所昧知，那就是革命党常常处于朝不保夕、岌岌可危的弱势之中，而且革命也常常起于仓猝，起于一穷二白甚至走投无路的状态，起于生活卑鄙的贫民窟中（这使我想起陈寅恪以"门风高雅"来形容伐阅望族）。这就使得一方面革命在短时期内往往找不到一个富有个人魅力、富有教养与成色的领袖，革命领袖常常由那些胆大妄为、满身恶习的人充任，如纽顿就绝对不是一个饱览诗书的绅士革命家。迪地安书中曾引过一个医院护士的证词表明纽顿是怎样地粗鲁而无德，像这样的人充其量了只能鹦鹉学舌地说些套话，哪里会有自铸伟辞的能力；而且像他这样的贫民窟中长大的穷苦孩子，说到个人性的经历除了打架斗殴、偷鸡摸狗还有什么有趣的故事能愉悦文人的清听呢？另一方面，在

强大的统治机器与既成体制面前，革命党处于被追索、被审讯的地位，随时都可能被摧毁，纽顿当时就居住在狱中，狱中公开对外的会客室都很小很热很糟糕，何况囚室；落在监狱当局的手中，检察官像猎狗一样在寻找着缝隙，这时候也恐怕只有沿用设计好的套语才安全，才有力量。有时候革命党也只有用成语武装起来才可避免最坏的结局，套话是他们的盔甲，他们因弱小而不得不变得小心翼翼。情报部长打断纽顿的话当然显得很小气，很不坦诚，但你能指望这些正在被细密的罗织所威胁的革命党能像大统帅拿破仑那样随心所欲、挥洒自如地讲演吗？

但正是这些浑似无赖恶棍、缺少美感的革命者自有他们痛切的正义在。谁能理解被压迫者心中的绝望，谁能怀着同情的心去观察被侮辱、被损害、被丑化甚至被自我丑化的义人呢？不了解这一层委屈，不要与我谈什么革命。我很厌恶八股化的套语，但我也同样厌恶对处于劣势的革命者一味轻薄的上等人嘴脸。

二

迪地安的随笔归入社会学、人类学类，但并非所有的随笔都有这样的光荣。读《1986年美国最佳随笔选》（*The Best American Essays* 1986, edited and introduction by Elizabeth Hardwicck, Ticknor & Fields, New York 1986），见里面的许多文章是只能老老实实地入文学类的。这本选集中的首篇，朱利安·巴恩斯（Julian Barns）的《作家崇拜的愚蠢》，就是纯粹的文人文章。巴恩斯以一个作家崇拜狂的身份作忏悔录，以今日之是攻昨日之非，痛斥作家崇拜的荒唐。他嘲笑那些狂热地收藏并玩赏作

家、艺术家用过的物品的人，他们会收藏毛姆的一片门板（这人正是他自己），炫耀福楼拜写《单纯的心》时置于案上的鹦鹉的标本，将李斯特抽剩的半截烟蒂贴身保存直到死去。他嘲笑他们得筌忘鱼，只重一些无关紧要的事情而不重视真正重要的东西：作家们的作品。"一片门板真能增进我对毛姆小说的理解吗？同样一根烟蒂也不能使它的持有者对李斯特钢琴技巧的欣赏更敏锐些。"（P.2）"当你漫步于作家的故居或者检视作家的一撮头发时你可能会觉得自己与作家贴近了，但只有在你读到他书上的字句时你才真正贴近了作家。"（P.5）

巴恩斯的这些见识是大致不错的，甚至可以说还称得上高明，但遗憾的是他写着写着就写滑了手，把话说过了头，他居然认为热衷于文学批评与作家传记也与迷狂于作家的门板或头发同样地可笑。对文艺批评的贬低本是拾历代作家们的牙慧，且因为过分极端可以毋庸批驳，值得认真较正一下的是他对作家传记的否定。他举了许多作家（如奥登、乔治·奥威尔）都严戒在自己身后为自己宣传的例子，以此来论证传记之不可取。"作家的著作可能轻易地被他们的生平故事埋葬或半埋葬。想想拜伦、王尔德、罗伯特·劳威尔、西米尔·约翰逊。"巴恩斯认为即使那些有光荣人生可供作传的作家，其传记也是对他另外一种形式的背叛，他概括说，"传记只不过是一种更老谋深算的头发收藏"（P.5）。这基本上属于胡扯。抛开作家传记的历史价值不论，仅对于文学来说它即有不可或缺的助解功能。盖知人论诗乃文论正途，读其书不知其人往往导致陋解与曲解。当然文学作品肯定有其超越于作者个人人生的普遍性，但也只有知晓作家的个人人生才会对这普遍性有真切、深入、自然的体悟与把握。不了解作者身处的社会氛围，不了解作者所历的个人境遇，怎会在阅读中产生会心、共鸣以及对这些会

心与共鸣的明察与觉悟。巴恩斯说："我们自我说服道，一个作家的生平可以帮助图解其作品，但我怀疑我们是否真的相信这种说法。生平往往提供错误与简易的解释：艾略特的第一次婚姻归于错败，所以他在《荒原》中对世界作荒凉观。只有作品能够真正解释作品。"巴恩斯这是把传记批评的末流当作全部传记批评来否定了，是为了支持己论而对敌论所作的有意无意的歪曲，是昧心之论，是一种冤枉。真正的传记批评何至于以婚变解《荒原》这样的浅薄，而所谓的"以作品解作品"也是一种随口说出的昏话。作品安能仅以作品解，文字怎么可以仅以文字解，文学理解从来不能离开人生经验，包括读者的人生经验与作者的人生经验。

这大概就是文人了。这大概就是巴恩斯的随笔只能入文学类而不能入学术类的原因了。文人可以偏执一端而不计其余，可以信笔由之把一种观念推到近于荒谬的程度，可以任凭自己喜笑怒骂的语势自由展开，可以面不改色地将无数事理的委屈置于脑后，可以趾高气扬地将抱屈的冤魂踏于蹄下。有时候要的就是这种激扬文字汪洋恣肆的神采，要的就是这种一泻千里的气象。这种放恣的笔致是读者们授与文人的特权。但是有一条，文人笔下的东西只能当文章看而不能当学理看，只能当美言欣赏而不能当信言证引。毫无疑问，文学与学术的价值上没有高下之分，它们各自满足读者们不同的需要；只是我们读文人文章时要心中有数，切不可迂腐地当作至理盲信。我们中国正多以文章当学术甚至当判决的作者与读者，造成了许多混乱。"文革"中姚文元的文章本身其实也无甚大罪，罪在那将它当作真理、并以它来定人生死的政局。文体的误解与混淆到了如此可笑的程度，却令人再也笑不出来了。

三

以五角钱买到一本旧书《整顿文风文选》（山西人民出版社 1958 年 6 月版），读后知晓在 1958 年还又有一次整顿文风的小高潮。1942 年那次文风之整是针对全党的，而这一次却主要在文艺界进行。书中的压轴之篇是《文艺报》1958 年 2 月 15 日举行的文风座谈会记录，题目为《反对八股腔，文风要解放》，篇幅有 30 多页，大家还是颇说了一些话的。出席这次座谈会的有文艺界名人 22 名：老舍、臧克家、赵树理、叶圣陶、谢冰心、方令孺、宗白华、林庚、吴组缃、陈白尘、朱光潜、王瑶、郭州、胡可、陈冰夷、李希凡、戴不凡、张真、凤子、张光年、侯金镜、陈笑雨。我之所以要将这些名字一一列出，是因为经过 1957 年的"反右"之后，这些名字能在报刊上留下来是很侥幸的，能够避开那么密的网是需要一点绝智与奇缘的，是太不容易的一件事；而且经过"反右"淘汰，许多文人已经沉论，这些"剩人"（上一个世纪云南回民革命领袖杜文秀被镇压，其根据地大理城被屠洗之后，其余存的六位部下经过千难万险又聚到一起，回忆并记录革命史事，他们称自己为"六大剩人"；"剩人"者即剩下来的人，我觉得这个名目很好，且借用之）也就以稀为贵了。韦君宜回忆说当年中国作协不过二百人，右派划了五十多个，"踩线"的还不算（见《百年潮》1989 年第 2 期，P.27），选中率达 25%，是有点惊人的；而且这 25% 还是作协包括门房与大师傅在内的人数中算出来的比率，若单数文人恐怕比例还要高得多，这样算下来这些剩人们确是弥足珍贵的。这 22 位剩人的情绪，从发言来看还算正常，口中说的大概还都像是真心话，记录中还记下了九

次场内的笑声。看出来他们惊魂已定，心中丧失同伴的悲痛——如果有的话——也已经在自我调整中淡化，又开始谨慎而用心地过生活了。无论如何日子还是要过下去的，诀绝的决心是难下的。还是韦君宜的话："那两年的实际情况是一面牢骚满腹，一面继续做'驯服工具'。还在努力说服自己，只要气候上稍微转暖一点点，马上就欢欣鼓舞，全原谅了。"（同前，P.28）这种逆来顺受的心态在那时大概是有普遍性的。

那么，1958年春的"整顿之风"比起1957年来说是否"气候上稍微转暖一点点"呢？或许是可以这么说的。至少"反右"已告一段落，文人们暂时没有立即成为"敌人"之忧了。这次座谈会以"反对八股腔文风要解放"命题，"解放"二字还是使人颇生些好的遐想的。而且"整顿文风"作为中国共产党一项传统的运动还是不无积极内容的：当然它同时也有消极内容。对这项运动复杂甚至还有几分稳秘的意义值得作一些认真辩析。

"整顿文风"之说起源于1942年2月1日毛泽东在延安中央党校开学典礼上的讲演，他定义的内容是"反对党八股"。但在那次讲演中他对此仅是提及而已，真正淋漓尽致地发挥还是在2月8日的干部大会上，他在这个会上的讲演后来就定名为《反对党八股》。毛泽东此时反对党八股是有明确指向的，他主要想反对的就是党的领袖层中张闻天、王明所代表的具有苏化背景的人。这些人都是知识分子型的理论家，开口动笔滔滔不绝的马克思列宁主义大道理，咄咄逼人，确实对毛泽东形成了巨大的压迫，逼得毛泽东不得不以整风来应对之。在"反对主观主义以整顿学风"和"反对宗派主义以整顿党风"中毛泽东整的是他们这一路的人；毛泽东以文化实用主义的标准来衡量理论，以实用为最高原则重新定义了"理论家"和"知识

分子”，在这种新定义中我们一般意义上的知识分子成了最没有知识的人，最没有价值的人，这就釜底抽薪地毁坏了苏化集团的合法性基础。在“反对党八股”中毛泽东整的则是他们的文，毛所列的八条罪状条条都是从张、王的文章中概括出来的。就一个革命政党在战争环境中的文化需要来看，应该说毛泽东整顿学风、党风和文风的思路与行动是很有合理性的，很难想像在中国那样愚昧的环境中以纯粹的洋腔洋调来造反能有什么出路，而且党内文件中充斥着官僚化的陈词滥调也确实面目可憎；但问题在于毛泽东把这种文化的实用原则绝对化、永久化了，在延安这样党占有牢固的执政地位的地方也完全忽略了斯文的涵养，甚至在取得全国政权之后、应该偃武修文的时候仍坚持文化的普及方向与游击战略，这就变成了一种极端主义和偏狭，表现出一种不成器的猴性。

前述种种说的都是“反对党八股以整顿文风”在政治上、在领袖集团内的意义，而其实我真正想讨论的是它对于学术界与文艺、文化界的意义。延安整风后来由针对政治上的苏化集团扩而大之到针对整个知识分子，其与学术文化界就发生了极深刻的关联。“反对党八股”对于学术文化界来说意味着去贴近工农、走与工农相结合的道路，学习工农的语言，说工农能听得懂的话。这也就指向了思想感情上的非知识分子化，文章形式上的通俗化，文化目标的普及化。从1942年到1958年，学术文化界被称之为“八股”的倾向大约可分为两种。其一是说知识分子自己的话。许多学者与理论家沉湎于自己专门、纯粹的思想与研究领域，只按自己的思路与兴趣展开论述，用语往往艰涩，逻辑往往曲折，并不顾及他人是否喜爱、能否接受。在《文艺报》1958年的这次座谈会上臧克家抨击说：“譬如冯雪峰的理论（反革命分子胡风更是如此），简直跟‘天书’

差不多，看了似懂非懂。”（《整顿文风文选》P.45）天地良心，这种抨击是毫无道理的。学术与思想是艰辛而又困难的事情，学者有必要更有权利运用自己的方式来表述自己。别人看不懂或不喜欢是正常的也会是经常的，对此作出学术性的批评也是正当的；然而，就此取消学者说话的权利，甚至进而将此作为一条罪状把学者划成专政对象（“右派”或“反革命分子”）却是荒悖的，本身就是一种犯罪。这些荒悖者或许会为自己戕害文化的犯罪行为辩护，说如果学者们都一昧晦涩下去学术理论界就会脱离读者、走向自绝之路；但假设只是假设而已，在真实的生活中各人各性，有晦涩的学者就必有明朗的学者，文化生态有足够的自身力量去维持自身的平衡，而用外力去规范学者的风格才真会使学术界走向绝路。在座谈会上老舍先生说道：“在没有揭发右派分子以前，有些文章是那么艰涩、隐晦、冷气森森。那些文章，配合不上建国的气象。我们有责任转移这种风气，让它跟朝气勃勃的新社会配合起来。”（同前书，P.44）不许“艰涩、隐晦”，不许“冷气森森”，那么也就是只许明白通俗、只许热情洋溢了，老舍的话中已包含着要统一风格、统一的感情与性格的可怕逻辑了。马克思说：“我是一个幽默家，可是法律却命令我用严肃的笔调。我是一个激情的人，可是法律却指定我用谦逊的风格。”（《马克思恩格斯全集》）第1卷P.7，人民出版社1956年版）现在可以再加上一句：“我是一个冷静的人，可是法律却只允许我用热情的风格。”这种要求似乎比马克思所谴责的情况更过火：由幽默而严肃、由激情而谦逊只需要一种消极的克制，而由冷静而热情则需要一种积极的表演了。“冷气森森”是一句很重的话，在那样的语境中“冷气森森”总同“阴暗的心理”、“仇恨社会”这样的政治判断连在一起，而一旦被作了这样的判断就离成为

被“专政”的敌人不远了。文风问题正像接下来臧克家所点明的那样，“这不单是语言问题，也是思想问题”（同前书，P.45）。对于文艺来说，提倡作家们突破自己的语言习惯，学习并采用老百姓的语言是有一定程度的正当性的，因为文学作为语言的艺术，的确是语言越丰富越好，而下层人民中间也确实存在着鲜活可喜并且有时也很深刻的口语，能像赵树理那样学而用之是一件很好也很了不起的事情；从文学史上看，如果文学的形式与语言只在文人圈内周转，而不去时时地吸取广大人群中活的语言和情感，也往往会变得贫血乃至枯竭。不过，这个道理亦不能说得太过分、太绝对。文人与作家自己也是活着的人，他们也有自己真实而丰富的情绪、意识与语言，这些东西也是民间的生活与语言所无法代替的，两者对于文学来说至少同样重要。从文化交流的角度看，如果说文人有必要也有可能学习民间的话，那么民间也同样也有必要有可能学习文人。若是中国作家都成为赵树理与李季，那么这种文学也可称是鄙陋之至的。

学术文化界被称为“八股”的倾向其二是说流行的政治套话。这种倾向确实很严重也很可耻。毛泽东在《反对党八股》中所说的“空说连篇、言之无物”、“装腔作势、借以吓人”等等大约都与这种倾向有关。先是党的官员们反复重复一些永远正确、无懈可击的废话，重复一些文件、社论中的大话与套话，然后是这些官腔官调被文人学者广泛运用，成为思想与文章的定势。毛泽东有鉴于此而提倡生动活泼、言之有物的文风，也就是提倡文章的个性化，这的确是衷心的，是有见识的，是正确的。毛泽东将“反对党八股”作为一项普遍化的运动来开展，并把它提到全党整顿风气的高度，可见其革除这种文弊的心愿之切。应该说毛泽东的这种思想得到了文人作家的

高度认可。《文艺报》座谈会上赵树理的一番话很能代表作家对这种党八股的感知与厌恶，他说："我的女儿在太行山上小学时，她的语文总在4分左右，到了中学就经常是3分了。后来学了一下别人常说的'伟大的、光荣的……'可是内容空泛的话，就得了4分。女儿回家问我：'是照你的，还是照老师的呢？'我劝她：'还是照我的吧！'"（同前书P.48）就丰富语言、解放思想与感情、打破教条化的思考与表达方式的愿望来说，"反对党八股以整顿文风"堪称善举。但是，我们同时又不得不看到，一个运动的即使是良好的愿望同它在实际操作中的真实功效也是存在距离的，甚至可能是南辕北辙的。就"整顿文风"反对党八股的目标而言，它实际上是要实现语言与文章的个性化；而要有个性化的文章必得先有个性化的人，先有容许个性自由表达的环境与氛围，先得打破集中化、一律化的文化体制。"党八股"之所以猖獗不是因为别的，就是因为集中、一律的文化体制，这种体制制造"文字狱"，使人不敢去想、去说教条之外的东西，久而久之也就失去了去作如此之想、如此之说的能力；而假使有若干人的脑子还没有被毁坏，还保持正常思考状态的人，他为了避祸也不得不用八股套话来搪塞。可以说"党八股"的根源就是这种文化机制，要想恢复文章与文学的活力必须先打破这种体制；但如今主事人反对党八股的工具与手段恰恰正是这种文化体制，他们要利用这种体制强大的动员能力与组织能力来革除这种体制自身所带来的弊害，仅看"整顿"一词即可见出这一行为的端倪。这可真是以盐水止渴，以皮鞭倡仁慈了，其愿虽云佳，奈事与愿违何！大概每次"反对党八股"这一口号本身也都成了"党八股"，这真是莫大的讽刺。不得不说毛泽东倡导个性化文章其心甚诚，他自己其人其文就很有个性，并且他作为个人也还真是很喜

欢、很欣赏有个性的人，但他终于也没有能破解“整顿文风”的悖论。但看肖军这个个案就可见问题所在。毛泽东很喜爱我行我素、敢想敢言的肖军，但正是这个肖军在毛泽东亲手创设的文化体制下屡遭厄运，对他是一整于延安、二整于东北、三整于北京，最后连文章也不许他写了，还谈什么文章的个性不个性。肖军作为一个作家等于被“活埋”了，所以“文革”后复出时他以“出土文物”自嘲。这些事情之中可真是包含着辛辣而又痛切的戏剧性。

写到这里我不由得生出几分感慨：原来要将“整顿之风”这样一个平常的问题辨析清楚竟需费这么多唇舌、花这么大篇幅。这样地数说历史与道理似乎是有点笨拙，但要真正说明历史与道理舍这样的笨拙也别无他法。将自己厌恶的东西一笔勾销、全盘否定、哂而置之是很潇洒的，但可惜这种潇洒与另一方的全盘肯定、神化圣化乃异曲同工。对于我们的历史，对于历史中的革命与革命文化，如果我们不能平心静气地以公正之心去面对它们，那我们就不能正确地面对我们自己、安排我们自己。即使对那些已被判定为恶的东西，我们也要努力战胜一己情绪去理解它的自身矛盾与复杂性，去理解它的因缘乃至它所包含的善缘，否则我们就仍然走不出它的阴影，仍然有可能撞死在它的上面；宣判只有是公正的才会是严正的，幽灵你只有说透它才会真正地驱散它。做一个学者既得有情也得无情，既得有人的投入又得有神的超脱。

四

读韦君宜的《思痛录》（北京十月文艺，1998年），觉得最难得的是对“文革”后期人民文学出版社故实的记述。那一

时期的文化史一直很少有人理会，而况韦氏所记的人文社又曾是中国文学的中心舞台。读此书才知道该社在 70 年代初曾受较彻底的“军管”：“担任组长以上职务的，不是军代表，就是由军代表从外单位干校调来的人。……我们的兄弟出版社还有好几个，也都是穿军服的政治领导人，但是业务主任由军代表担任，而且如此济济一堂，那是只有我们出版社才有的。”（P.150）这真是有点蹊跷，为什么偏偏人民文学出版社“沙子”搀得这么到位。韦君宜作为当事人也觉得纳罕，但她没有深究，一笔带过而已。这个细节倒使我玩味颇久。韦氏所说的“兄弟出版社”大约是指国家出版局（现在称“署”）直属的社，这类社当时仅与人文社同处一院的就至少有两家：人民出版社与三联书店。在这墙内的三家兄弟社中，人民社自然是最重要的，毛主席的书、党和国家的重要文献以及权威性的政治理论著作都由这里出版；而在当时的语境中三联书店或许最不重要，因为它的出版范围限于边缘性的文史哲类读物，70 年代前期它着重于译作且多为内部发行。人文社的政治分量介乎于两者之间；它出的《金光大道》、《理想之歌》之类固然不能与人民社所出毛主席著作、张春桥与姚文元的文章相比，但它们是中国当代人写的，是直接服务于现实的，而且还是文艺作品，自然比三联版的井上靖、亨利·欧文的要多受些重视。在一个意识形态主导的社会中，文艺的地位是很高的，仅次于政治理论而高于学术。政治理论就是要宣传的东西本身，而文艺是最有力的宣传工具，学术虽也是宣传工具却要间接一些。这几家出版社在其时的重要性即据此而定：出版政治理论的人民社第一，出版文艺的人文社第二，出版学术的三联最末。或许——我这样猜想——令韦君宜困惑的“军管”模式也与此有关。那时候凡是意识形态部门都不放松，所以都要派军人做政

治领导；但人民出版社太关键了，其出版物的一个提法、一处语气乃至一个标点都不能出任何差错，所以其业务环节必须由真正的内行掌握，是不能交给平均只有初中文化的连长与连指导员们的，这一点恐怕当时的当局者也是清楚的；至于三联书店，由于其较边缘的性质，则不必派军人进编辑室，有个政委把把关就可以了。惟有人文社的全面“军管”是既可能又必要的：文艺是直接面向大众的最有效的喉舌，所以必要；文艺又不像政论那样敏感到每个字符，且文艺在那时又多是通俗的，“为工农兵服务”的东西，所以可能。韦君宜的叙述似乎是支持了我的猜想，她写道，一次她毙掉了语句不通的稿子，而任现代文学编辑室主任的军代表就教训她：“出书有什么要紧？我们的目的是育人！把这些学习写作的工农培养成人，不能只看出书这样的小的目标！”（P.151）对人文社这种性质、这种程度的改造大概正是全面“军管”的初衷。

不过，或许，对于“军管”的这般猜测只是一个文人的迂阔之论。或许对人文社的全面“军管”并不是什么必然的、有深意的安排，很可能只是由于偶然的原因，比如领头的那位师政委很讲义气、要安排自己的老乡（在部队老乡厉害）就可以是一条很过硬的理由。对历史的解释常常只能当成诗或者智力游戏看待。然而即使如此，解释还是有意义的，它至少是一个表现自我与戳穿他人的机会。所以让我们继续关于“文革”中“军管”的话题，讨论一下“军管”与“文管”的关系。

在《思痛录》中，韦君宜对胡搅蛮缠的军代表很反感，这是很自然的事。回忆“文革”，整个知识分子对工农兵进驻文教机构（城里有“工宣队”，乡下是“贫代表”）都恨恨不已，提起来每加嘲骂，这也属正当。美国哲学家墨顿·怀特（Morton White，中国译过他的《分析的时代》一书）将反智主义者

(anti - intellectualist) 打击知识分子的策略分为三种：消灭、遏制与入侵，他认为“消灭”虽激烈但却少见，“遏制”虽常见但却温和，最危险的是“入侵”（见 Daedalus，Summer 1962)。“文革”中工农兵进驻文教界就是一种“入侵”，确实对知识分子造成了危害。然而，如果知识分子将“文革”中反智主义的责任归于工农兵，将对“入侵”的愤恨化为对工农兵的阶级偏见，那就有点偏颇了。事实上工农兵（普通民众）从来不是也不可能是反智主义的主导者。他们之中或有人对知识分子有些看不惯，但不会将这种情绪推向极端成为普遍的“主义”，就像他们会有些左的冲动而不会成为“极左”一样。这之中的原因往坏里说是因为他们“愚昧”，他们往往成为社会主流价值，用马克思的话说就是统治阶级价值的跟随者与信奉者，而千百年来崇尚文化与知识分子就是社会的主流价值，这已成为一种极大的传统，普通民众不会自发地“反传统”；往好里说是因为他们明理，因为从事体力劳动与实务的人直接接触客观事物，他们会有牢固的常识感，不会普遍产生取知识分子而代之这样的想入非非的疯狂念头。一般说来普通民众可能会有行为上的激烈但却不太会有价值上的极端。实际上即使“文革”中被派往学校的“工宣队”与“贫代表”仍往往在内心深处还保留着对文化人的尊敬（如果他是个真的“无产阶级”而不是流氓无产阶级的话），并以曲折的方式表现出来。军人的情况可能有所不同，但也不会与他们出身的工农相去太远。

可以说，工农兵在“文革”中参与针对文化与文化人的反智主义是被裹挟的；是谁裹挟他们呢？恰恰是文人自己。“四人帮”中就有三个是文人。你可以说张江姚是文人中的败类，但你不能否认他们是文人，他们都是靠写文章、编戏起家的。按照一种阶级分析理论，“四人帮”的问题是敌我矛盾，他们

是与我们势不两立的“敌”；而按照另一种阶级分析理论，张江姚属文人阶层，是知识分子（如果我们不把“知识分子”道德化、神圣化而仅当作一种职业划分的话），对于知识分子来说他们又是“我”。当然，说他们是“我”并非否认他们是“敌”，有时候自己才是自己最大的敌人，对一个阶层最大的伤害往往来自这个阶层的内部，知识分子阶层尤其如此。知识分子作为一个整体一直有自命清高、顾盼自雄的传统，但同时也是有自我贬低、自我诅咒与自我仇恨的传统的，这后一种传统在现代愈加彰显。鲁迅身上就有一点轻度的反智主义。昨天我翻读瞿秋白所译、鲁迅所辑的《高尔基论文选集》（人民文学出版社，1954），竟也读出了这种倾向。似乎这种传统主要体现于左翼文化人，从 20 世纪 20 年代苏联的“无产阶级文化派”，到 60 年代美国大学生造反，大凡左翼知识分子的运动都有些反智主义的影子。然而却又并不限于左翼，默顿·怀特就分析过诗人爱默生与哲学家威廉·詹姆斯是怎样成为美国群众性反智主义思潮的实际倡导者的。知识分子的自我伤害冲动大概可以看作是精神劳动者一种特殊的精神现象或称精神代价，其心理原因有待于社会生物学家作出解释。知识分子的反智主义至中国的“文化大革命”蔚为大观；其主要领导者张江姚是文人自不待言，其主体执行者乃是青年学生（其中以大学生为骨干），也算是初级的知识分子了。就连“文革”的发动者毛泽东，比起党内的工农革命军也算是一个文人了，而且到了晚年他在精神上愈益地文化化。陈晋先生提出“文人毛泽东”的概念（他还以此为名写了一本厚书）并非完全是胡说八道。对于“文革”，毛泽东说是“文化大革命”，侯德建将其反说成是“大革文化命”，而我觉得在某种意义上可以说它是“文化人大革命”。文人们要搞“文革”，首先起来激烈反对的就是武人。

1967年2月，解放军的元帅与将军大闹中南海怀仁堂，时称“二月逆流”。从中共党史的角度看，“文革”的第一回合就是毛泽东率领党内新崛起的文人集团对武人力量的战胜。林彪是一个武人，却出于政治需要破例地站到了文人一边；不过他对文人们的思路仍不甚了解，他说“主席处理问题有全面考虑，高瞻远瞩，还有他的想法我们是不理解的”（林彪在八届十一中全会上的讲话），虽然他强调“理解的要执行，不理解的也要执行”。十年之后，文人与武人的斗争才有了分晓，武人们笑到了最后。1976年主持逮捕“四人帮”的是叶剑英元帅。更有意味的是，“文革”中对文化单位进行了“军管”，但为了结束“文革”而采用的重要手段之一仍是对文化单位的“军管”：1976年10月初是耿飙与北京军区的一位副司令带领部队进驻了新华社与中央人民广播电台。我认为这后一种“军管”才更体现军队及其所自来的工农大众的本性：他们要结束极端回归常识。

狂热的反智主义是一种极端主义，它一般不会为工农兵所倡导，也不会长久地为工农兵所认同。当然这并不是说“文革”中工农兵没有参与反智主义行动，事实上“工宣队”、“贫代表”与“军代表”都是反智主义的工具；然而他们只是工具却不是主导者。主导者还是知识分子自己。我的意思是我们在反思“文革”、清算反智主义的时候不要只是一味地控诉直接伤害过知识分子的工农兵，那样既不公允也没有意义；我们要有更深的眼光，要更多地从知识分子阶层自身的精神结构中作些反省：既反省我们为什么总要自己反对自己，也反省我们身上那些确实值得反对的东西。

游读札记：电影、京剧与方志

一

知识分子是一个会对现代性持反省态度的阶层，且是一个有可能与现代性生活限制相疏离的阶层，因而最有可能成为现代的拯救者与修正者；同时，知识分子（体制化了的知识分子）又是现代性最有力的推动者与先锋。知识分子同时是两个先锋：对现代化推动的先锋与反对的先锋。

因而知识分子对于现代来说显得无比地重要：成也萧何，败也萧何。因为它是现代拯救的唯一希望，因为它一旦不将自己用于拯救就必将自己用于毁灭（在反现代者看来，对现代性的“成”在很大程度上是对于人类的一种毁灭，而“败”则是一种拯救），也因为知识分子体制化的过程也是它由现代性的反对者变成同谋者的过程，所以米尔斯（C.W.Mills）、赛义德（E.W.Said）对知识分子的日益体制化抱有极大的警惕。

因为知识分子与现代性乃至现代人类有如此深刻的关联，甚至可以说是有生死关联，所以对知识分子的研究就不再仅仅具有知识社会学的意义，它成为人类自我理解（而不仅是知识

分子的自我理解）的关键步骤，成为人类自我拯救的紧急行动。

二

张艺谋获奖（金熊影奖）与高行健获奖（诺贝尔文学奖）的意义完全不同。张艺谋尽管被张颐武指责为按西方的东方想象来塑造东方，将东方塑造成西方人看了舒服的“他者”（见《当代电影》90年代中期某期），但实际上张艺谋却并非如此，他没有完全屈服于西方人的想象，他对中国的塑造与想象是在中国的语境中获得意念的，他表达的是中国人自己的焦虑与希望，他的努力在中国的文化氛围中具有内在的功能作用：至少《红高粱》是如此。《红高粱》尽管写了一群粗鄙不文、不文且武的群氓，看起来好似与西方想象中“野蛮的东方人”相符，但张的意图却在于发现中国人的生命活力，与中国现代文学中张扬“原始生命活力”的主题（曹禺、沈从文）形成不自觉的接续，与20世纪80年代中国文学中反思文化、“寻根”的主题有一种呼应。张的《红高粱》因而有一种源于本土的表达激情，这种激情（以及这种激情所代表的表达诚意）使许多画面、情节生气盎然，有炉火纯青的艺术纯粹，使张有了许多率性而作的神来之笔，使影片的结构有一气呵成的一体感，而丝毫没有借用别人想象的那种生硬、做作与不妥贴。将张比高对张是一种侮辱。

三

在中国、在苏俄，无产阶级的文化领导权是其在野时树立

起来的。执政之后如何维护合法的正当的文化领导权是一个重要的问题。无产阶级领袖在执政初期是能够面对并且认可多元文化的现实的，其时他们将无产阶级的文化领导权寄希望于无产阶级文化在多元格局中的竞争力。如俄共（布）中央 1925 年 6 月 18 日的决议《关于党在文艺方面的政策》就明确指出："党应当主张这个领域中的各种集团和派别自由竞争。用任何旁的方法来解决这个问题，都不免是衙门官僚式的假解决。以指令式党的决议使某一集团或文学组织对文学出版事业实行合法的独占，同样也是不容许的。党虽然在物质上和精神上支持无产阶级文学和无产阶级农民文学，帮助'同路人'等等，却不能听任即使在思想内容上最为无产阶级的任何集团实行独占，因为这首先就会毁灭无产阶级文学。"（《苏联文学艺术问题》)，人民文学出版社，1953 年，P.8）那时的决议中还强调无产阶级靠文艺批评而不是文艺行政来解决问题。古巴共产党早期领导人切·格瓦拉亦说要么去说服资产阶级的观念者，要么就忍着。毛泽东在 20 世纪 50 年代也说过"百花齐放"、"百家争鸣"。但这种意向少则数月、多则数年就无疾而终或仅成为口头上的东西，统一而单一的文学与文化格局就会确立，无产阶级在野时代通过文化竞争而获得的文化领导权后来就靠文化专政来维持并强化了。

但这种强化实际上也同时是一种弱化，是对无产阶级实际文化生产能力的弱化。一旦独占，立刻就丧失了因竞争而保持的活力，甚至会因为独占本身丧失了道德上的正当性因而对文化力量形成本质性的伤害。文化这东西奇怪得很，它的力量最终只能来自它自身的正当性、正义性，任何外加的物质力量都是不能奏效且会适得其反的。在文化上是容不得机巧与伪饰的，文化正义性以及与之相关的文化诚意，从来就是文化力量

的基础。

这种弱化所带来的危险往往在一国内部不会立刻显现出来。它显现于包含有敌国的世界格局之中。在一国内部它会因独占而显得好似无比强大，但它与敌国的文化力量在不知不觉中起着变化，因为敌国还保持着多元格局，敌国的资产阶级意识形态还不断与论敌进行着公开而自由的斗争，并在斗争中完善。在无产阶级执政的国家闭关锁国之时国内的无产阶级文化尚可苟安于一时，一旦开放那后果将会是灾难性的。资产阶级的文化会迅速传入并造成势不可挡的征服态势，无产阶级在文化上只有招架之功而没有还手之力，它的领袖还可能被彻底俘虏，如戈尔巴乔夫。更为严重的是，由于文化一元化与文化封闭所带来的僵化，无产阶级文化在本国内部、在无产阶级内部也会逐渐丧失真实影响力，变成枯燥无味、面目可憎的东西，公式化流行，套话空话淹没了一切，此时口号、标语本身（它们原来曾是文化斗争的有力手段）已变成了文化腐败因素，它们不仅无力抵御外来的文化侵略，而且对本国内部不良文化（往往以邪教形式出现）的忽焉兴起也束手无策。同时还会出现由文化衰败引发的内部失序、道德沦丧、官员腐败乃至全民腐败。此时再来重建无产阶级的文化领导权，就难乎其难了。

四

于民族文化宫的京剧开场之前，在对面的盛祥饭庄吃“花江狗肉”。狗肉同京剧一样都是国粹，只是要更早一点，秦汉时代许多应劫而兴的英雄都是狗屠。不过这花江狗肉是贵州风味，沿袭的是苗人吃狗的习惯（据说），同中土上古的食狗之俗当不是一家。或者是苗人习得的汉俗？反倒是北方与中原现

在不太吃狗了。这又是一种"礼失求诸野"吗？这馆子的风味虽属贵州，主人却是京官，这正经是一家官商，主人的名片上赫赫印着中国政协的会徽，其文曰"中国人民政治协商会议全国委员会/盛祥饭庄/×××总经理"。吃的是狗肉火锅。火锅应该是蒙古人的发明；不过已不是用从前的炭火了，而是煤气小炉。在饭间每隔两分钟脚下就会有一阵颤动，是地铁的列车在运行：这饭馆正座在北京地铁线上。从饭馆的北窗望去就是灯火通明的长安街，是北京最摩登的脸，而饭馆女服务员却穿着旧时代的中式小袄。西南东北，中土远地，商家官衙，尤其是还有古代现代：这些本来风马牛不相及的物事竟在这里如此自然地汇合成为一体，成为一种优雅而和谐的气氛，那些坐在整洁的、铺着白棉台布的餐桌前的顾客们都觉得自然而然，都对这些物事来路的不同浑然不觉。这想来使人感慨。

但剧场内却没有这么天衣无缝的交融。场内台上是台上，台下是台下。台上有大明的灯光，台下则是无光的幽暗；台上角色身着的是多彩而绚丽的古装，而台下观众穿的则是形形色色的时装。台下的人们有的带着望远镜，有的不时看看腕上的手表，更有谁的手机未关，突然地响起来，他自己一时间也手足无措，竟使它连响半天才终于关上。台上的戏演了半天仍然是戏，因为太古了不能引起台下人的情绪高涨。一出《扈家庄》演员演得很投入，观众看得却很漠然。扈三娘与王英虽然是一女一男在打，有些浪漫的影子了，但终于只是打打而已，三娘打败了王英，二人并未因打而生情。如果因打而生情就带有点现代浪漫的意思了，能引起今天观众的兴味，但却没有。扈三娘一直是骂贼杀贼的狠意，没有打情骂俏、因恨生爱、因爱生恨的现代情愫，末了王英还得靠了无风情、与浪漫相去十万八千里的黑旋风李逵来援手才险胜三娘，最后也是更不解风

情的宋江（这厮甚至闹得杀了阎婆惜）来强配扈王婚姻，很有点分配婚姻、要解决单身汉王英问题的意味了。看了真是替老戏着急，这么有戏、这么有潜力的情节眼睁睁地看它浪费掉。老戏时代人们就是这样枯燥无味的心思，这样的心思怎能引起现代复杂的情场、世故的情爱文化熏陶出来的男女们的共鸣呢。另一出《逍遥津》写汉献帝怎样受丞相曹操的欺压，在王朝时代或会引起人强烈的感情，或替皇帝不平，或因皇帝倒霉而窃喜，今天没有皇帝已近百年，皇权被凌关当代人鸟事。第三出《伐子都》无非是一个因嫉恨而暗算别人、又因暗算别人被鬼魂索命的报应故事。今天谁还信鬼魂索命呢，老戏在它的语境中所有的神秘的恐吓力量在已经“祛魅”的现代环境中怎能存留。老戏中有些剧目今天或有共振，如豫剧《唐知县审诰命》，因反映的是司法公正的问题，在今天司法不公（“法制不健全”）的情况下还会使人用以移情，所以颇为轰动，但老戏的大部分剧目已经同今天不相干、不能交流了。《秦香莲》在20世纪70年代末曾为人们喜爱，因为那时人们还有比较严苛的婚姻道德，看这个戏谴责各种各样“陈世美”的舆论不绝于耳；但今天由于离婚、离弃已经为人们所司空见惯，不觉得是一个问题了，《秦香莲》也就引不起感动、没有多少市场了，变得与当世“不相干”了。20年间一出戏与生活的相关性就有如许变化，何况二百年、一千年哉！老戏们确实是老背晦了。可惜的是文革中京剧及地方戏曲现代化（写现代生活）的成功试验文革后也断了线了，真是令人沮丧得很。想来鲁迅也是特别提倡艺术同现世的沟通能力的，认为没有这种能力的作品终无生命，终难存活，更谈不上生长。他说：“但我自己，却与其看薄凯契阿、雨果的书，宁可看契呵夫、高尔基的书，因为它更新，和我们的世界更接近。中国确也还盛行《三国志

演义》和《水浒传》，但这是为了社会还有三国气和水浒气的缘故。《儒林外史》作者的手段何尝在罗贯中下，然而留学生漫天塞地以来，这部书就好像不永久，也不伟大了。伟大也要有人懂。”（《且介亭杂文二集·叶紫作〈丰收〉序》）鲁迅的话对我们理解京剧老戏的当代命运是颇切合的。

剧场中看《扈家庄》、《逍遥津》与《伐子都》这三出老戏的观众都是假观众。假观众看不出门道，虽然在台上演员亮相时也喊一声“好”，但那一声喊却有气无力，敷衍了事，只是为了塞责或证明一下自己也懂戏而已。看不出好来的观众对演员演坏了的动作也特别能宽容。《扈家庄》中扈三娘耍枪时枪竟然掉落在地，大家也没有喝倒彩。什么是真观众呢？就是那些对演出缺陷特别不能容忍的观众，因为他对演员的每一声唱念、每一个动作都珍视得很。乔治·萨杜尔的《卓别林的一生》（中国电影出版社，1980）写到卓别林的母亲在伦敦的游艺场给穷人演出的情景时说：“劳动人民观众的要求是高的。为了使他们满意，艺人必须留意每一个姿势，每一个表情。要是一个手指伸得不合时宜，一个音唱走了调，台步走错一点，那就会毁了前途。可是这些戴着工人小帽的观众，对优秀的表演是非常钦佩的，要是有一个节目经过勤学苦练后能毫无瑕疵地演出，他们就会疯狂地欢呼。”（P.12）什么是真观众？这些才是真观众。京剧老戏在中国很少有这样的观众了。这场演出中途已经走了不少人了，场内回头望去已是七零八落，坐得最整齐的是一个学校的初中生，他们是学校组织来看的，散场后排着队出去。来看的人也大多不是真想来看的，或者是单位组织，或者是因演出方赠票盛情难却。结果这么一台戏给人印象最深的只是戏装了，我听人赞叹道“看他们的衣服真漂亮”。确实漂亮，而且不重样，但即使如此哪能比得上时装表演对当代人

的吸引力呢？台上的武戏打得很卖力，但再卖力哪能比得上电影武打片中李小龙、李连杰们在特技烘托下的身手与功夫呢？新娱乐早将老戏所有的玩艺儿变本加厉地发展了，老戏还依然故我又怎能收住观众的心呢？观众变假不是观众的错。

五

许寿裳："记得鲁迅在这篇文章之中，说到刻玉为楮叶，可以乱真，桃核雕文章，可逾千字，巧则巧矣，不得谓之美术。"（《亡友鲁迅印象记》，人民文学出版社 1953 年版，P38～39）这里鲁迅表达的是对匠气的轻视，以及对匠巧成为美术大宗的文化堕落的谴责。在鲁迅的观念中，艺术（美术）是应该有人气的，有烟火气的，有人的情感和个性的，而仿刻与微雕却人气全无，它对真正的艺术不仅仅是一种赝代，而且是一种反动。联系到鲁迅对中国文化"吃人"本质的深仇，可以从这平淡的廖廖数语中读出一种深广的忧愤。仿刻与微雕对人的灵智是一种亵渎而不是一种发扬，所以说它是一种堕落。

六

张辛南："在西安讲学的时候，鲁迅先生所讲的总是小说史。对于学生及职员讲小说史，对于督省两署和各厅处的职员也讲小说史。刘雪雅先生想请鲁迅对西安的下级军官士兵讲演一次，教我向鲁迅先生商议一个士兵能了解并感觉兴味的题目。鲁迅先生回答道：'我向士兵讲说是可以的，但是我要讲的题目仍然是小说史，因为我只会讲小说史。'"（《鲁迅讲演资料钩沉》，朱金顺辑录，北京师范大学中文系现代文学室刊印，

1979年，P.9）对于这样一件事迹，各人理解不同。有人认为这是对军阀刘雪雅（刘镇华）的挑战，因为刘是想让鲁迅为其吹吹拍拍的，至少也要给士兵打打气，做些宣传工作，上一年来的康有为就是这样做的，不料鲁迅不给面子，使其没有得逞，这显示了鲁迅的斗争精神（参见单演义《鲁迅讲学在西安》，西安日报社编印《读点鲁迅》，1977年）。也有人认为鲁迅此举乃是出于小心谨慎，持这种看法的是许广平，她说："鲁迅对当时西安及北方军阀黑暗，是很小心对待的，故对军士也只讲小说史，即可具见。"（《许广平致单演义书》，单演义编，西北大学鲁迅研究室印，1978）有意思的是，持"小心论"的许广平的信还是写给持"斗争论"的单演义的，看来许并没有对单产生影响。"斗争论"确实有一个有力的支持，那就是鲁迅只讲小说史的态度确实激怒了刘镇平："刘碰了个软钉子，几乎要马上掀开'礼贤下士'的假面具的时候，给人劝阻，才隐忍住了。当时的《新秦日报》曾透露了这个'兼座怒形于色'消息，还被罚的停了几天刊。"（王淡如《一段回忆》，《西安日报》1956.10.9）而"小心论"的支持似乎也很有力，一来持此论者是鲁迅的夫人，二来说类似的话的还有鲁迅自己，他在谈及陕行时说"大约万料不到我是一个虽对于决无杀身之祸的小事情，也不肯直抒自己的意见，只会喻！喻！对啦！"（转引自王淡如《一段回忆》）。

之所以要分辨这样一个枝节的问题，是因为目前知识分子与官的关系每为知识界中人所谈及，而一种论者持嫉官如仇的态度，并每以鲁迅为榜样。这种论者大约是会像单演义那样渲染此事中的"斗争精神"的，如果他们读书细致到此种细节的话。我翻查了一下"文化大革命"中所出的关于鲁迅的材料，发现"石一歌"们读鲁迅也并没有细到此处，否则按当时的逻

辑也一定会将此事定义为“与反动军阀进行了不妥协的斗争”的。我个人对“斗争论”是持保留意见的。鲁迅固然是硬骨头，是没有媚骨的，但没有媚骨也并不一定是动辄对人以狂人之态相向。鲁迅有过金刚怒目式的对政治当局的抨击，但那是在当局行最黑暗、最血腥之事时，平时他着重于对中国的文化批判，与日常秩序是可以相安的。一直有人将鲁迅的斗争性、批判性绝对化、普遍化、极端化，那是一种幼稚而偏执的思路。鲁迅生前曾有论敌讥笑他只骂文人不骂军阀，他对这种想将他贡献于军阀刀下的激将笑而骂之。他对官场的黑暗与无聊是有揭露的，如他对“持中”、“当局”的针砭，对“大内档案”一事的分析，但他在官僚机构供职十数年，做到“并不算是区区”的佥事，对官僚虽有蔑视却并非一概仇视的。鲁迅甚至有时也说自己是“做官的”（《京报》1925年9月22日所记鲁迅在女师大的讲演）。鲁迅并没有将人的立场简单化为截然对立的“民间立场”与“官僚立场”，并以“民间”时时向“官僚”挑战。鲁迅在西安也接受刘镇华的宴请、刘镇华的礼品（《日记》1924年8月3日：“晚刘省长在易俗社设宴演剧饯行，至夜又送来《颜勤礼碑》十份、《李二曲集》一部，杞果、蒲陶、蒺藜、花生各二合。”），见出他与官僚还是有应酬的，没有不共戴天。他在旅途中也应刘镇华部下军官的午饭之召，并没有“不食周粟”（《日记》1924年7月14日：“午后抵临潼，游华清宫故址，并就温泉浴。营长赵清海招午饭。”）鲁迅只讲小说史，大约也并没有有意同刘镇华为难、要给刘镇华难堪的意思，虽然他在私下言谈中对刘镇华也有微词：“鲁迅先生感到当时河南人在陕执政（督军是刘镇华、河南人），所以西北大学校长傅铜（傅也是河南人）用钱很方便，请我们去讲学，花那么多钱，毫不在乎；可是有位陕西人李仪祉，是水利

专家，想给陕西兴办水利、治理黄河之害，而上峰却不拨给经费，鲁迅先生对此颇表不满。”（孙伏园：《鲁迅与易俗社》，1962 年 8 月 14 日《人民日报》）不拿钱办水利固然不好，但拿钱办教育却也不坏，鲁迅对“陕西人费心劳力，备饭花钱，用汽车载，用船装，用骡车拉，用自动车装，请到长安去讲演”（《坟·说胡须》）也还是没有恶意的。他并无意触怒刘镇华，刘镇华大发脾气恐怕并非是鲁迅蓄意引发的，甚至事后鲁迅也未必知道此事。

不过我也不赞成“小心论”。鲁迅“虽对于决无杀身之祸的小事情，也不肯直抒自己的意见”云云大概只是一时的俏皮话，虽然他在政治上很机警，但也不至于在西安以只言小说、不及其余来全身避祸。我相信鲁迅只言小说既非是一种积极的挑战，亦非一种积极的躲避，而是一种消极的自持：他只是不愿意对官僚、对刘镇华谀词相奉而已。本来因为讲演是面对面的，讲者往往容易有悦众取宠之心，或者因为抹不开面子对主人说几句好话，或者仅为了当时气氛的愉快而对主人、对听众夸奖几句，而鲁迅克制了这种人之常情，并以对士兵讲小说史的“对牛弹琴”的孤僻方式不动声色地坚持了自己的这种态度。用古人的话说，鲁迅不是那种无所不为的“狂”，而是那种有所不为的“狷”。他对官并非不能容忍而只是有所轻蔑、保持距离而已；他不能容忍的是对官的媚态，是那种不把官当外人、与之贴心贴肺的奴才性，所以他在《二心集·“丧家的”“资本家的乏走狗”》一文中痛诋那种“遇见所有的阔人都驯良，遇见所有的穷人就狂吠”的狗性，在《隔膜》中对那些“忠而获咎”的糊涂虫有所讽谕。

七

玄奘从印度带回657部佛经和若干佛像，还带回了不少花果种子（周国林注释《大唐西域记》前言第2页，岳麓书社）。苦行求法的和尚带来佛经佛像自在情理之中，但带回“花果种子”却使人觉得意外而亲切。玄奘由此可见还是一个多么有人情味儿、多么家常的人啊。他对花木果树的兴趣使人顿时觉得佛教的事业生机盎然，觉得佛教与土地、与植物、与一切有情的亲近关系。西行数万里不仅仅是为了取经求法，还是为了寻访异地的花木，为了——让我们再往下想象吧——观看远方的景色，玄奘这伟大的宗教异行中还有珍惜生命、热爱人生的丰富兴致呢。相比之下，佛陀本人“不三宿桑下”的分别之志倒显得渺小了，倒显得像精神脆弱与神经衰弱了，倒显得有点单寡了。玄奘西行发的是最不寻常的愿，走的是最不平坦的路，学的是最不常识化最抽象深奥的唯识论，但越是这样的人越有与平常物事、与平凡生命结缘的心。这算是一种佛心吧。只有这样才算是佛心吧。任何崇高神圣的行止如果太局促、太枯燥就都是魔道，而伟大的灵魂的最后标志与最后完成是余情，是闲心，是对路边野花野草的关注与观看。

八

读卢跃刚、罗强烈所编《本报今日出击》（南方日报出版社），及陈彤的《我们都是木头人》（中国青年出版社）。这两种书连读仅仅是因它们都作为《中国青年报》记者的著作在全国青联会议的驻地京西宾馆出售。《本报今日出击》是20年来

中青报批评报道的结集，多有为弱者伸冤的篇什，每篇后面都附有“记者手记”记采访经过、发表周折以及作者的新闻理论。这书名神气得很，大有仗义行侠、挥刀一快的英武之姿，正像书中卢跃刚在他的武芳被毁容案报道的“记者手记”中所写的那样：“我知道我必须拔剑了。”这口气旁人听来会觉得太不自量力或自作多情，甚至还会觉得做作，今天的读者尤其是城中的读者特别看不惯这种大义凛然的气概，简直大有视之为寇仇的心肠。大家都变成了小人，又明白小人不好，于是就特别容不得圣人，往往把做小人的羞惭迁怒于有圣人之行尤其是兼有圣人之言的人。河南话中有一个词叫“圣人蛋”，是专用来骂那些不合时宜的圣贤的。

陈彤的书中有一篇小说就是恶讽这种“义薄云天”的记者的，认为那纯属特权阶级的精神奢侈，写记者干预往往会使情况变得更糟。专门有人爱找道义家的晦气，有时候这种犬儒主义的眼光不乏几分深刻，如《老残游记》中写清官竟是可恶的酷吏，《唐·吉诃德》写侠客会成为可笑的小丑，更有《十日谈》之类的书不遗余力地揭穿道貌岸然者的男盗女娼。就中国现代史而言，史家也每每点出甲午海战时清流的悖晦无用、“文革”中“神圣理想”的残暴与虚伪。确实，道义及其担当者容易蹈入这三种恶途：一是因执着而变得偏执、怪戾甚至暴戾；二是因环境的戏剧性改换而使某种原本庄严正气的道义之行突然变成滑稽，生生地把道义者变成了白脸或花脸，使所有的当事人都觉得吃惊；三是因道义者的不诚或蜕变而沦为虚伪。尤其是在今天这英雄与理想时代刚刚过去、主流社会英雄与理想的口号变得空洞、变成伪饰的世俗化时代中，人们对道义的警惕与厌恶就往往溢于言表。在这利欲合法化、对利欲的非法追求也被合理化的社会中，人与人的等级之差以及与之相

伴随的人对人的剥夺乃至人对人的践踏都被公开或半公开地认可，人的力量时时体现为豺狼性，人的前途与奋斗单一化为疯狂的向上爬：这种情况下道义的抗争往往会因为力量太单薄而被扭曲，亦往往会因为中途被诱惑（诱惑太多了）、未能彻底而自我消解。这真是令人扼腕叹之的悲喜剧。但越是这样的时代，越有大黑暗与大不平，越有无告者悲惨的眼泪，越有令人发指的处境与景象，因而也就越有对道义与仗义者的呼唤与要求：如果我们不甘心让世界变成人间地狱的话。在这种背景下让我们从道义冷漠中有所觉醒吧。让我们从原来是大聪明、现在已变成为小聪明的消解性智慧中逃脱吧。让我们对道义哪怕是虚伪的道义多一些同情与宽谅吧，虚伪的道义至少维持了道义的脸面与正统地位，为道义的真正回复保留了一点可能，为真正的道义保留了生长的余地；而赤裸裸的恶是无可救药的，恶会因此而合法化并愈加泛滥，这是人类动物化的第一步，是文明毁灭的先奏。

九

2000年5月18日，西安。下午抽空去看望诗人赵春迎（路漫）遗属。春迎猝然而逝，真是令人心惊，使人不得不相信人有活活累死一说。他任陕西交通音乐台台长一年有余，就毫无征兆地脑溢血而死。公事、人事之负使他不堪其重，遂撒手而去。其妻栾辉说春迎心中太干净，有诗人的纯洁，而他又太热爱生活，有太重的入世愿望，遂不得不同这远非洁净的尘世有深刻的过从，身心皆累。春迎的同事宋雯在报纸上写文章说“在一个原本可以活出诗人、活出美学教授、活出成功主持人的生命里，叠加进了太多太多与他生命环境不和谐的东西，

就如同自然界被破坏了的生态环境，路漫的生命终于达到了极限。”这言外之意是他要不当那个台长倒会善终。难道人真的只有一种常态、如改其常就会遭受不祥？这种常态真的不以人自己的意志为转移、哪怕他自己想望别的状态也并不改变他只有这种常态的事实？难道一个人是谁并非是由他想是谁的愿望而是由他不自觉的本性决定的？难道人的某种强烈愿望常常会是造物同他开的一个玩笑、对他的一种戏弄？也许。栾辉说她一直都想留住春迎，但终于也没有留住。一开始是春迎想娶别的人，但被栾辉留住了；好不容易留住了，春迎又以这样的方式离去了。春迎之死给我的印象是现代生活愈益变得凶险起来。近来纷纷听说人猝死的消息，一阵疲劳、一场事故都可以轻易地要了人的命。现代生活无法排解的巨大压力使人的生命脆弱起来，使人命若游丝。战争与困苦的年代人们可比现在禁折磨得多啊，那时人在最严峻的生存考验面前反而激发出了强大的生命力。或许那种人生折磨与考验是单纯的、健康的或者干脆是因为单纯而健康的？或许现代生活才意味着对人真正的损毁？春迎写道：“平平淡淡的一场雨，说来就来/可真正淋到我们的灵魂/并不容易。”现代人的灵魂或许就处于这经常的干旱之下，并使生命因这种干旱而干枯。

但春迎的灵魂，也有真正湿润的时候，那是他与祖国亲近的时候。他写的诗《圣土》使我感动，是春迎诗中最使我感动的诗。诗是这样开头的：

是的，孔子保存了中国的心
正如庄子保存了中国的翅膀
正如筷子保存了中国的味儿
正如月亮保存了中国的光

正如我在中学时代，躺在乡下袒露给夜空的黄土院落里，仰看那些硬币一样闪亮的星星，终究没能确认
到底　是哪五颗，被仿制在一面旗上
在血液与激情的底色上，显出金子的质感，使国土得以完整
使人民，在公元 1949 年的秋天
含泪欢呼得近乎疯狂

诗是这样结束的：

我踩在这片土上
正如庄稼长在这片土上
正如筷子插在饭碗上
正如火苗摇摆在炉口上
正如一架被线牵引的风筝飞在天上
(不是鸟飞在天上)
正如头竖在肩膀上
正如头发飘在头上（不是鸟飞在天上）
正如中国站在太平洋边上
我踩在这片土上，沉重或轻松地走路
度过我一天一天的教书生涯
无一例外，人都是这样走着，各自
踩在神圣而朴素的地方
活一次，死一次
然后肉体如种子沉入土地
灵魂如鸟般学会飞翔

是的，灵魂
就像月亮保存了的
那种光

在这深夜的灯下，在这春迎灵魂飞翔起来的城市里，我抄录春迎的诗作为对他的纪念。这是他在大学教书的时候写的。我们曾以青春年少同在一所大学读书。我当时作为研究生被聘主编校刊的文艺版，春迎的第一首诗是我在母校校刊编发的。青春，诗，祖国，友情，这些美好的东西就因这灯下的一念之思而活生起来。

十

《陕甘边革命根据地》（中共陕西省委党研室、中共甘肃省委党研室编，中共党史出版社，1997）一书分两部分，上部分为历史文献，录30年代初陕甘边红军游击队同中共陕西省委、陕西省委同中共中央的往来文书，下部分为陕甘边革命当事人的回忆录。回忆录说实话，比历史文献要真切。读其中关于杀人的叙述（杀俘、杀犯），对革命是什么不能不生出深刻的理解。当时任“西北抗日反帝同盟军”一支队三大队队长的雷思钧记有两次杀人，一为杀敌，一为杀己。1931年10月7日，队伍在安定县玉家湾霍家沟遇到敌军一个加强排，战而胜之，敌排长石德义逃跑未遂被抓获。“敌排长石德义朝拐沟逃跑，被战士抓回。阎红彦（按：时任队长）一见石就说，石德义是老土匪，瓦窑堡周围数他最坏，拉出去打了。师储杰（按：时任队长）上前拦截，劝说不要打，阎红彦解释说，我们大多数

是瓦窑堡人，放他回去必伤害我们，说着就朝石德义打了一枪，石当场毙命，并将4个敌班长枪毙。”（P.484～485）“拉出去打了”的杀人切口，“说着就朝石德义打了一枪”的生动场景以及这场景所表现出的杀人的轻易与迫不及待，都给人留下了深刻印象。另一次是1932年2月4日，“同盟军”一支队要缴二支队的枪：“2月4日，部队到三嘉原集合。临动身时，我们给一支队悄悄安排，说今天要收二支队的枪，大伙儿要注意。集合地点在一个麦场，一支队站南半边，二支队站北半边。白锡林（按：一支队二大队队长）紧挨赵连壁（按：二支队一大队队长）站着。谢子长讲话，内容是要遵守革命纪律。子长最后说：‘我的话完了。’白锡林随即一枪就打死了赵连壁，一支队就开始收二支队的枪。刘志丹站在旁边，莫名其妙，一个战士过去将刘志丹的枪也收了（后听说此人叛变，被枪毙了）。”（P.486～487）赵连壁另一个名字叫赵二桂，是土匪出身，他的部队多有抢掠，这次是抢了老百姓一百多头毛驴，这次以打黑枪的方式处死他乃是为了维护军纪。这两次杀人的细节使我们得知革命党的为了保存自己不得不以杀人为常事，将生存状态极端化，将生与死的距离大大地缩短。革命这种怵目惊心的残酷性被革命胜利后的宣传所掩盖，使人看不到革命的真相了，革命被浪漫化、纯洁化了，久而久之，当这种残酷性被重新披露时，它本有的合理性与正义性也就不易为人们所接受了。后代的史家与读者往往更重视细节，往往不管情节的意义仅仅根据细节来判断历史事件与人物的性质，所以今天许多具体情景披露后人们对革命大起恶感。而当时与这些事件纠葛在一起的农民是能够透过细节看到事件的真性质的，时有民谣曰：“中华民国二十年，红军起首三嘉原；谢子长，刘志丹，他把穷人看得宽。又抗粮，又抗款，打开舱田把粮担。

抬的抬，背的背，穷人大伙都吃麦。”（P.493）可以肯定地说，民谣里面有更正确、更清醒的史识。

十一

读方志记。《青岛市志（文化志、风俗志）》，新华出版社1998。法国传教士尉礼贤1914年在青岛建成“尊孔文社藏书楼”，乃该市第一个现代图书馆，由当时居于青岛的前清恭亲王爱新觉罗·溥伟题写“藏书楼”匾额。该馆藏有中文书6000余册，德、英、法文书5000余册（参见P.23）。藏书楼取名曰“尊孔”，表现了外国传教士附会中国文化的“方便法门”。耶教与孔学本同泾渭，倡“尊孔”云云颇有阿附之态，这种文化妥协在西方教会内部屡屡受到攻击，但它却一直不绝，直到1914年仍可见这种传教传统的延续。可惜的是此时孔学在中国的命运已成兔尾之势，两三年之后其命即遭更革，传教士的投好之情被大大地闪了一下，也算是一种“多情反被无情恼”了。1918年尊孔文社即停办。不过，虽云“多情”，但这种多情之后实际上是大有自己的顽强意图的，颇类于革命时代所说的“糖衣炮弹”。这种“多情”是有图谋的，有目的的，自觉的，因而可以说是一种包装与作态。耶教传播（在中国）作为一种主动的文化侵入（不带有“侵略”之贬义）与民主主义、马克思主义的传播作为一种被动的文化借入其在中国的实现程度是大大地不同的。传教士经手的耶教虽然往往以“中学”的面目出现，但其本来的性质却依然故我，这一点传教士们是心中有数的；虽然这种传播方式屡遭耶教内部极端分子的攻击（这种极端分子可以称为原教旨主义者、教条主义者或者另一种“极左分子”），屡屡被那些不事传教、站着说话不腰疼的人

视为出卖上帝，但天地良心，这种经过本土化包装的传教才真是弘扬上帝之道的利器，鲁迅有杂文《“土人”》，说的就是西人怎样因应“土著”社会愚迂的文化信念而实现自己的意图的，这种“文化利用”（Culture use）可与耶教传教士借孔学说事等量齐观。与此相对照，那些被中国人所借用的西方文化则要无助得多了，它们或许被抬得很高，被信誓旦旦地担保其纯粹，但它们却终难逃“under other men's mercy”的命运。它们反成了“文化利用”的对象，被用来达到与它们本来精神不完全相同或者干脆完全不相同的目的。它们常常既像打扮别人的花衣裳，又像任人打扮的小姑娘，在某种权势的解释下随方就圆，没有任何还手之力。有时这种被利用的外来文化会借助个别忠诚的信仰者与传达者在一瞬间忠实地呈现自身（即使在这种“文化利用”中这也是难免的），但这种忠实呈现会很快被扑灭并成为永久的禁忌。毫无办法。虽然这种利用并不必然是恶（它们有时是恶，有时也可能是善），但这仍然是一种利用，是对被利用者本义的一种阉割与践踏。虽然——再退一步说——这种利用对被利用者来说未必完全是一件坏事：至少可以扬它的名，并种下它将来得以本来面目发扬光大的种子，但就当时当地来说这仍然是一种被利用，其悲剧性不因其他情节与可能的存在而改变。由此看来，那以主动包装自己以求一逞的耶教之流是多么精明而幸运啊。在所有的文化力量中，宗教具有最强的生存能力与最高的生存智谋。

十二

《青岛市志（文化志、风俗志）》一书汇辑由汉代至当代各色人等（真诗人与假诗人）咏青岛之诗作。惟一可读的一首是

李白的《寄王屋山人孟大融》:

我昔东海上，劳山餐紫霞。
亲见安期生，食枣大如瓜。
中年谒汉主，不惬还归家。
朱颜谢春晖，白发见生涯。
所期就金液，飞步升云车。
愿随夫子天台上，闲与仙人扫落花。

这首诗在李白整个诗作中也堪称佳什。“餐紫霞”云云虽略嫌俗套，但“食枣大如瓜”却天真、可喜得很，是大有童趣的惊人语。“中年谒汉主，不惬还归家”两句将求仕且不得的人生大转折大创痛随手写来，随口提起，仿佛这只是鸡毛蒜皮的小事一桩，见出作者辽阔的心胸，使我们发现真正的豪放其实并不是“大江东去”之类张牙舞爪、咬牙切齿的大话，而是这种平静地述说命运尤其是失败命运的家常话。如果是哭天抢地的痛语、恨语就没有回味、没有风格了，而这一联诗不怨不怒，不哀不伤，仿佛官隐、穷通的人生差别就在两可之间，仿佛君臣际遇就是一件两厢情愿的游戏，合则留、不合则去而已。想起李白“仰天大笑出门去”的政治抱负，想起他“但愿一识韩荆州”的营谋努力，能这样将高高举起的东西轻轻放下，李白也真是有无限的丘壑。将天子称为“汉主”，或者是以胡人自居的分别之心；将不仕称为“归家”，并没有儒生以皇家为己家的腻忠（鲁迅将那种对主子死不见外、“不拿自己当外人”的奴才道德称为“隔膜”），读来都使人有清爽之感。而将“食枣大如瓜”的儿童之趣与“不惬还归家”的成人之事并列，童趣将世事照亮得轻快起来，使人忘忧忘机。最后的

“愿随夫子天台上，闲与仙人扫落花”忽改语调，出人不意，语气因变化而新鲜。虽然是“闲”、虽然是“仙人”、虽然是“落花”，但一个“扫”字使意思生动起来、热闹起来，将归隐的想望写得这样充满美丽的生意，一扫失意穷儒常有的落寞、幽怨与愁苦，显出一种不动声色的生命之充盈。

十三

邓云乡的《增补燕京乡土记·上》（中华书局 1998）是关于老北京的书中比较有情趣、情趣比较不腐朽的一本。近年来我听到“老北京”一词就生厌恶之心。老北京皇城脚下小市民语调之浮滑、语句之恶俗、气度之倔傲、礼仪之虚饰使我思之欲呕。曾在文庙上见有一联曰“居京城自有三分才气”，这真自不量力得可哂，以北京人之粗俗不文竟自矜才气，用北京话说真是“没的让人笑掉大牙”。有人说北京人近官日久，身上多有奴才气，其言甚信，这奴才气是见羊为狼为狗、见狼为羊为鼠的那种奴才气。我曾在颐和园苏州街入口处见一古装阍人，头戴留假辫的黑瓜皮帽，身着对襟黑绸袍，以居高临下的斜眼看人，说话只说一个字：“票！”其恶声恶气正与满脸的凶骄气相配，活像旧日权贵门前的一头恶狗奴才。这种“老北京”文化今日又成了不少流氓出身的商人的卖点，以各种标识满城地招摇过市。在这种恶性氛围中邓云乡的北京史志以“乡土”为名，颇有几分质朴与清新，还算为北京积得几分善缘。不过作者也只是有乡土之心而已，其叙述又多有非乡土甚至伪乡土的东西。如其书讲到北京春天的大黄风，颇多赞词：“北京的大黄风是有名的，虽有稍感遗憾，但其豪迈的精神却是值得赞许的。钱穆老先生抗战时在成都华西坝教书，就常常向学

生述燕京旧事说：‘由城里坐车顶着西北风去燕园上课，风呼呼地吹到脸上，痛快呀……’可以想见其豪情。”（P.22）这倒可以理解，文人尤其是像钱穆这种旧式文人的异趣是人所共知的，做作出来自有一种名士的风雅，赞为“豪情”也算是一种凑趣吧。但邓云乡随即将钱穆的情趣强加于老农，却令人难以容忍：“燕山脚下的老农谚云：‘不刮春风地不开，不刮秋风籽不来’。郊外的土地，被冰雪覆盖沉睡了一冬天，要被勇猛的大黄风吹开怀抱，开始为人间孕育五谷了。尽管大黄风刮得天昏地暗，但老农是深喜的，因为知道将有事于田畴了。”（P.22）这不仅是一种强解，简直是一种深诬了。“将有事于田畴”岂劳满天蔽日的大黄风来提醒，老农怎会因这莫须有的提醒而“深喜”；“不刮春风地不开”是全中国老农的谚语，这里的“春风”用以喻春，取春天温暖、湿润之意，怎可谬解为对北京既大又黄的恶风的赞美。大黄风伴随着对农事的诸多害损，农民怎会因其与春偕来而“深喜之”。我不知道北京的大黄风起于何种具体原因，但我知道有这种风是因为土地的沙漠化，而沙漠化每因缘于对土地的过度开垦，对土地的过度开垦又总起因于官府对农民的过量盘剥。重赋，重征，加上战争的直接破坏，使原有的植被不断被揭毁。谁能理解农民在这个过程中的苦难与悲惨呢，多情文人无端的粉饰太平的献媚之心真乃可诛（许多文人往往有一种无端的粉饰太平的献媚之心，有时并不是为当世的权势者粉饰，而是为古往今来的一切权势者粉饰；有时甚至并不是想以此获利，而仅仅是出于一种难以去除的习惯）。“农夫心中如汤煮，公子王孙把扇摇”，若是把心中如汤煮的农夫也写成“把扇摇”的逍遥者，那是怎样一种昏昧与可耻呢。

从春节看文化

春节终于安然地度过了20世纪，得以保存到今天，也真算是顽强得很。20世纪是革命的世纪，春节所属的阴历也在被革之列。中华民国成立的第二天，临时政府就颁令废除阴历，改用阳历。后来的政府又对此三令五申，1929年竟至于规定“凡商家帐目、民间契纸及一切签据”凡附用阴历者予为无效。春节是阴历新年，自然也被从法律上废除了。历法上的这种兴废可以看作是现代中国告别自己的传统文化、采用西方文化的一个象征。不过，文化上的问题却不是一纸法令就可以解决的，法令归法令，民间却还是照用阴历、照过春节，谁也挡不住。反倒是阳历的1月1日被老百姓称为“阳历年”而淡然处之，仿佛那只是个假年而不是真年，没有过头。就连“文化大革命”那样极端的年代，“破四旧”破得那样凶，春节也没有被破掉，也只能提倡“过一个革命化的春节”而已。而这“革命化的春节”在“文革”后也成了大家的笑柄。

浩浩荡荡的革命竟然对付不了一个春节，作为文化批判家的鲁迅当年是很不满意的，在小说《祝福》中他不无讽刺地写道：“旧历的年底毕竟最像年底。”1929年官方禁用阴历，遭到一片反对，就连上海的无业游民、公司雇员也慨叹这不便于

农家耕种与海船候潮。鲁迅挖苦说："他们居然因此念起久不相干的乡下的农夫，海上的舟子来。这真像煞有些博爱。"这一次到底还是没有禁住，一到阴历的十二月二十三，鲁迅就听见爆竹到处毕毕剥剥地响。鲁迅将此归因于中国国民性格的保守，认为国人对于极小的一点改革，也无不加以阻挠，而且改革一两，反动十斤。鲁迅也看到了这件事的症结所在，他引用列宁的观点，认为风俗与习惯都包括在"文化"之内，而要改革文化是很困难的。他的主张是既要改掉像春节这种旧的风俗习惯，也要改掉不愿意改掉春节的那种守旧心理，这二者都属于文化改造。

春节的风俗延续到今日，也使另外一位文化批判者陈独秀的理论落了空。陈独秀认为中国传统文化是农业文化，它在农业社会是有功能的，有用的，而到了现代的工业社会它就无用了，岂止无用，甚至还有害，是应该革除也必然会被革除的。这种理论成为他搞新文化运动的基础。春节倒可以说是典型的农业文化了，它是阴历新年，而阴历还有一个名字就是农历。阴历的岁时与节气都是因应农事的需要而设的，而且许多节气的风俗都暗含着强化农业社会组织的目的。春节的祭祖、给长辈叩头拜年、合家团圆都是强化家族纽带的，而家庭及其长幼秩序是农业生产与村落生活的保证。春节的一些神秘习俗也同农业有关。大家都知道春节挂灯、放鞭炮是为了驱鬼的，所驱的那个叫"年"的鬼是干什么行当的却一直不甚了了。据我考证，这个鬼就是危害农业的鬼。我查证古书发现，古代春节的风俗不是挂灯与放鞭炮，而是将砍下的羊头与杀了的鸡挂在门前，在当时挂羊头、杀鸡的意义大家也不是都明白，还是敝乡河南一位姓伏的先生有学问，他解释说：春节"土气上升，草木萌动，羊啮百草，鸡啄五谷，故杀之以助生气。"后来"杀

羊磔鸡以厌厉气”成了过春节的惯例，再后来“厌厉气”附会成了驱厉鬼，而直接的挂鸡挂羊演化成了象征性的挂灯放炮，但所驱之鬼仍是鸡羊之类不利于庄稼的东西。

春节是农业社会的产物不容怀疑，但它却并没有像陈独秀所预言和鲁迅所希望的那样随着社会的工业化而消失。今天城市中的生活早已远离了农业，但市民过春节的兴致却也不见减少。那些居于海外唐人街的华人更是不事稼穑，而春节他们则是非过不可的。当年鲁迅所讽刺的上海的无业游民与公司雇员，确实与农业没有关系，也的确没有博爱到恤农的地步，他们只是要表达想过春节的迫切心情。近几年随着经济的发展，过春节更加热闹，回家团圆所带来的春运高峰有增无减，城市禁放区的居民跑上百里到郊区放鞭炮，歌厅、饭店、旅游点的宾馆也都生意爆满。

就春节这件事而言，我们可以说一个民族的文化是有其恒常性的，一种文化风俗会超越其伴生的具体的生产方式与社会形态而流存下来，成为长久的传统。它也许会不断容纳进新的内容，也许会同外来的文化共存并受其影响，但它却不一定非得消亡。有时候一个民族世世代代传下来的东西不是外来的东西所能取代的，尽管外来的东西也不是不好，也不是无用。西来的阳历年也不是假年，我们也不是不用阳历，但它却不可能也没有必要取消春节。作为一个节庆，对于中国人来说还是春节更有感觉，更有气氛。这里有一个感情问题，一个血缘问题，一个心理认同问题。我也过阳历年，有时也过圣诞节，但我还是觉得过春节、过中秋节更由衷，更入心。春节使我想起童年与老奶奶，中秋节使我想起很多中国古诗人的诗词，念来心动。圣诞节当然有一种外来的浪漫，但耶稣的生死却与我关系不大，很难激动起来，如果强作高兴则未免装腔作势，那才

真是何苦来哉。

本民族的传统习俗与精神才可以寄托感情甚至寄托人生，这也是没有办法的事。汲取外来的新的文化是必需的，但新的有时不妨与旧的共存。鲁迅后来也感到“只有这仅存残喘的‘废历’或‘古历’还是自家的东西，更加可爱了。那就格外地庆贺——这是不能以‘封建的余意’一句话，轻轻了事的”。1934年鲁迅写道：“我不过旧历年已经二十三年了，这回却连放了三夜的花爆，使隔壁的外国人也‘嘘’了起来：这却和花爆都成了我一年中仅有的高兴。”何况现在的春节还越来越融进了现代生活内容，承担起一些现代文化功能，用一句套话来说，它甚至还可以作为“传统文化创造性转化”的一个范例呢。

说起“传统文化的创造性转化”，这真是一个一言难尽的话题。我们古老的文明作为一个整体如何向现代化转化，怎样才能有创造性，这个问题几代人讨论了一百多年，也没有讨论出个所以然。不过，在我看来，讨论不出所以然也没有关系，重要的是我们的生活一直在经历着真实的变迁，我们的文化一直在进行着自然的选择。这种实际的文化过程，以世纪的眼光看，的确有点激动人心。一些东西留下来了，比如春节；一些东西却作了古了，比如皇帝。还有更多的古人想也不敢想的新东西出现了，比如自由恋爱、原子弹与因特网。我们在百余年间经历了几乎是脱胎换骨的变化，但也没有变到不是我们自己的程度。当然一直有人在提醒着文化危机，说我们自己的文化创造力还是太小了，外来的文化压力则太大了。我也是一个危机论者，但我却不是一个悲观论者。我以为强大的外来文化恰足以砥砺我们的心志，开阔我们的情怀，丰富我们的材料，可喜而不可怕。一种文化如果没有外来挑战反而会在封闭中走向

凋敝。一点视挑战为机会的豪气还是很重要的，气盛运即不衰，而那种因恐惧而生的自闭与自缚才是一种败相。冲突就冲突，融合就融合，竞争就竞争，有从孔夫子到鲁迅的文化立在背后，我心里坦然得很。

论　　急

生活中很多重要事情都是悄悄发生、偷偷发展的，开始时你并无感觉，后来你有所感觉却没有在意，等到有一天你明明白白地觉悟到了它已成风成习、不可改变，它反过来倒要改变你了。人心之急就是一例。好像本来大家都还挺正常的，该急才急，该缓就缓，不知从什么时候起就急性病蔓延，不管是张三李四王二麻子，一个个都心急火燎起来，留都留不住，哪里还能缓得下。“西门豹之性急，故佩韦以自缓”，这是古人，而现在的人佩束皮带子（“韦”）只会是为了装饰与炫耀，只可能是一款新颖时装，做梦也想不起用它来暗自警戒。而况如今人急并非仅仅是个人性情，它已成为一种形势，一种世道，一种空气，一种习惯之下的自然，你想摆脱它岂可得乎。行处在人群中，有时你会冷不丁地回望一眼，但见人们都像掉了魂似的在急急地奔走，“急急如律令”，只让你看得眼晕，看得发慌，看得——真是好笑——着急。但对人急这件事你又的的确确急不得恼不得，你得慢慢观察，慢慢思虑，慢慢商量。

最向你表现情迫人急的是朋友、邻居和同学，是你身边的人。东邻居买房装修的窟窿刚刚填满，就忙不迭地连凑带借买了一辆捷达，天天开着早出晚归，呼呼来去，似乎没有车的日

子一天也耐不得了。西邻居看得坐不住了，又一时筹不齐买车的钱，就先买一辆进口摩托，骑上去虎虎生威，开起来飞驰如箭，倒是比汽车还快。小王的新工作干了还不到一年，就又跳槽到了另一家公司，月薪长是长了，但原来那个工作才是他真有兴趣、真得锻炼的，只是为了眼下多挣钱也顾不得许多了。阿杨毕业后等不到三年工作合同期满，就用假证明办手续飞到美国去了，气得她单位赌咒发誓以后再也不要咱们学校的毕业生了，她可真是急不可待，她是班上年龄最小的呢。他妈的赵小三真是赚钱赚急了眼，上个月他做了个局把咱们班大董公司的钱划走七十万，就再也呼不着他了，杀熟杀得眼都不眨一下，也不想将来同学怎么见面。最可怜的是后楼老陈，看见别人火就心焦，想不出办法就一直失眠，那才叫干着急呢，前几天医院报了癌症，好在是早期，还有治。

如果你到各地去走走看看，听听街谈巷议，就会发现有不少官员也急得厉害。好大喜功、不顾条件地急于求成还算是急官中的上品，下品者的心思就有些不端了：上任三把火，先上它两个大项目再说，也许将来销路不好，也许欠银行的帐不好还，但目前的政绩要紧，将来的事将来再说。上级着急，下级就更不得消停，乡乡镇镇都得给我搞几个企业，跟不上就挪挪位。有钢用到刀刃上，做事定要短平快，至于发展教育、涵养文化、细雨润物图谋百年基业，不仅提不上议事日程，连这样的念头都不多。当然，文教的事情也不是绝对做不得，但须得能抓成一个工程，能造成一些声势，能将各大媒体请来炒作成新闻。工作中有真事就报真事，没真事报数字也得给我报来，务求眼前轰轰烈烈，热热闹闹。去年定的规矩今年就改掉，“改革”不能停步，烧饼要不停地翻，哪管你一听到“改革”就头皮发麻。单位的发展急，个人的发展也急。新职级提升没

几年，就想要再往上走走了，走不上去就生怨怒。更有人（不知可否用“极少数”量之）干不出官来就跑，跑不到手就买，甚至还有人（这可真是极少数了）买不来就雇人将挡路的上司暗杀掉，读这样的报道怎能不让人怵目惊心。有些人明知道跑官没用也还是要跑，跑一跑起码能解解心慌，救救心急。古时所期望于官员的穆穆与皇皇已经很难做到了，不少见的是德之不修、心之不养的惶惶之态。毛主席曾教导干部不要做热锅上的蚂蚁而要做冷锅上的蚂蚁，看来冷锅上的蚂蚁不好做。心太急其实是当不了急务也济不得危急的，担当急难偏需要一丝不乱的气定神闲。即使从个人得失来看，心急太甚也是很亏的，不仅没有心情享受已有的人生，而且戕害自己的健康，大有悖于养生之道。

回到你念过书的大学转一转，会知道学者教授中的急者也大有人在。“板凳要坐十年冷”、“十年磨一剑”的古训似乎已经过时，字斟句酌、推敲琢磨的文章之道也少有人坚守，学而为己、人不知而不愠的境界也已遥远，学院的企业化、工业化渐成风尚。随手翻翻书，从网上荡下些材料，就能弄成一篇文章甚至一本书，还指望着稿费买车呢。大学里也时兴上了文章快手，美国大学中“Publish or Perish”的生存模式难以抵挡，反正电脑写作也快得起来。文章不仅要多，还要经常立些新异的名目以耸人听闻呢；不仅要标新立异，还要找媒体包装炒作。真是不惮于对自己拔苗助长。升教授简直就等不及到第六年上，第五年就把评委都找个遍，那经验是“找与不找大不一样”。申报学位点也是紧找紧跑，情形同公司跑项目也看不出有什么区别。具有僧侣传统、要求出家精神的学术界也猴急如此，不知先贤们的在天之灵有何慨叹。

对于这“德不孤、必有邻”的急人急事，不管你喜欢不喜

欢、看着顺眼不顺眼，你都要想到它们一定是事出有因的。首先生命是如此的短暂，庄子说“若白驹过隙，忽然而已”，有时真是由不得人不着急。固然你可以教人许多要有定力、要从容的大道理，但要知道人的感性冲动往往是更起作用的，古小说中专提示过“看得破时忍不过”这一层意思。任你佛心似金石、道心如止水，在镜子里眼看着皱纹上脸、白发入鬓也难免会有些动摇、有些急迫的。再往具体里说，急切也是现代世界大势、当今人类生活节奏使然，它正是一种不折不扣的现代性呢。技术真是苟日新、又日新、日日新，技术所决定着的社会与人生也不得不随之加快变化，你若是跟不上趟就有沦落之虞，说起来时代淘汰一两个人甚至一两代人也是如同等闲，你安能不急。个人如此，国家民族亦然。中国本来就是个后发展国家，行的是赶超战略，得三步并作两步走，术语叫作“起飞”，在这种情势下不急简直就是不爱国。连毛主席也说“多少事，从来急，天地转，光阴迫，一万年太久，只争朝夕”。何况发达国家也并没有躺着睡大觉，它们的发展也快着呢，它们多快你也得多快，你得陪练。更何况，如我们平时所说，“文革”中我们专搞阶级斗争、瞎折腾还耽误了十年呢，当年“将被‘四人帮’耽误的时间夺回去”曾是时代强音，“深圳速度”也曾使万人激动。左思右想，人们可真是急得对、急得好，不急可真是死路一条啊。

再说，即使那种不甚高尚的惶急也不无可谅之情。文艺复兴以来人类就在世俗化，冷战以后世俗化的程度又大大地加深，人类的物欲愈益蓬勃，物质与经济成为中心。世俗化的本质就是看重现在、着眼于身体，而神圣化才更强调精神。只有强烈的精神追求才会将人与未来、与远古、与永恒相连，才更鼓励安祥与从容，而世俗化所代表的现世与物欲则总是指示着

急切。世欲化对与不对暂且不论，它在现代的强大却是事实。它不是我们首创的，我们只是被它裹挟、被它逼迫、被它逼急了而已。而且急忙的物欲还是经济增长的动力，是国之宝也，离了它还真是不成。九十年初我下放到县里，天天下乡宣传要破除“小进即满，小富即安”的思想，怕的就是人们不急。

然而——世上的事理总是有一个“然而”——话还得说回来。世界上的事物是如此的复杂，真正的智慧总是把我们引向伟大的辩证。我们有一千条理由去急，我们又有一千条理由去反对急。有时真是情况越急越急不得，事忙心却要闲，事急心却要缓，目标急迫步伐却要从容。从容才能谋远，谋远才最能保障利益。一味求利反倒会失利，存心求道反倒会有利，这大概就是佛家所说的“无心恰恰用，用心恰恰无”了。急功近利就是不积后福，设心太急就会欲速不达，用民谚说就是“心急吃不了热馒头”。太急了也难免透支、难免寅吃卯粮，这说重点就是过今儿没明儿、断子绝孙的勾当。所以一方面要劝急，另一方面必得戒急。

不过，正如前面所说，戒急这件事也是不能急的。俗话说“病来如山倒，病去如抽丝”，戒急要有抽丝的耐心，也顺便为急人做个榜样。

当下看青春

让我这三十七岁的人来为“青春”作序倒也恰当，我倒真是有话可说，简直还可以说是百感交集。十七岁时青春正富，却偏要为赋新词强说愁，不过那时候说愁也带着喜气。二十七岁时青春将逝，开口就不禁要赞美青春，不过那时候留恋心切，不自觉地会有几分对青春的谄谀。而今三十七岁，面对着即将到来（一说是已经到来）的中年，说感伤也感伤，因为韶华不再；说坦然也坦然，因为已饱经历练。

此时再来数说青春，其辞当真，其言当信。

编者特意叮嘱要从正面说青春。难道青春还有负面吗？有的。青春可能是残酷的。但青春的残酷总有些纯洁，总与对某种理想的热烈信仰有关，总成为洗净人类罪孽的洪水与烈火，与老朽的残酷大不相同。青春也可能是盲目的。你会在你对世界并无真正了解时定下你的一生，再难改变；你会在并不知道未来为何物时轻易造成足以笼罩你未来的大事件，有时干脆就是大阴影。不过这也并没有什么了不起。年青时的事定了也就定了，干了也就干了，老而庸俗的世界并不能真拿你怎么样，即使它真怎么样了又怎么样！即使你没有战胜它也让它知道知道挑战的厉害，即使你后来同它讲和了也让它对你心存敬畏，

即使你终于成为它的一部分也至少会对更年青的后代多些理解。难道青春时代不定下终身要等到此身终了时再来定吗？青春更有可能是肤浅的。岂只可能，简直是一定的。而肤浅每与幼稚、偏激、狂妄相连。但肤浅自有肤浅的真理，比起顺世认命的世故它往往显得更有希望，甚至更有力量。世界如果不幸撞到了青春的手里就让青春去从头改变它一回吧，让被改变了的世界去徒唤奈何吧。——青春正不乏这样的豪情。

不过我现在却不代表青春。我以过来人的眼光打量着网络时代的青春，有欣赏，有共鸣，有惊讶，也有警惕。我的青春所造就于我的与这新起的青春并不相同，我也没有奢望过相同。让每一代人都尽情享受只属于自己的青春吧。青春虽不同，青春的满足该是相同的。然而，需要指出的是，目前网络时代的青春格外特殊，它与以往所有时代的青春之别远远超过了以往各代之间的青春之别，它是个未曾料想到的变数呢。区别之最显著者是它对于时代与生活的影响前所未有地巨大，甚至可以说是它在引领着时代，它在左右着时代。最有潜力、最控制资源的行业居然主要被青年精英所统治，综观世界就连政府这样最具有长老传统的领域也越来越为年青人所涉足。青春居然占有了这么多的财富与权力，居然可以这样自由而自信地表达自己的崇尚与偏好，年青一代不像我们当年那样再为与上代人的代沟而苦恼、而愤懑了，相反倒是上代人满心的惶恐。事实上许多长者早已经放弃自我、回过头去追赶青年了。这无情的现实对于包括我在内的所有的长者都是一个严峻的考验。严格来讲我们作为长者已没有资格再对年青人表示宽容与谅解了，问题已变成了对年青人是追随还是不追随。追随还是不追随？我们还有多大的可能保持自己的价值、尊严与人生方式？长者其三思乎！

方寸已定

喧闹的二〇〇一年全国书展再一次展现了书业竞争的激烈，令旁观者都替出版商觉得头皮发麻。出版商们却是一派债多不愁的悠闲，站在柜台后面笑脸迎客，显见得已在行市起落的折磨中定下了方寸。那些情急之下仓促攒成以逢读者之恶趣的书虽未绝迹却也不多见了，出版业似乎已找到了一种不求暴利、细水长流的常识感。一进展厅就看见青海人民出版社摆出的多是青海地方史志，从《青海通史》、《青海植物志》到《青海藏族史》、《藏传佛教高僧传略》，那些意在热销的著作也紧扣本地文化资源，一套十二种的“藏传佛教文化现象丛书”谈的是神话现象、信徒情绪、僧侣生活等等，是那种会让你有兴趣又有收获的话题；即使是通俗的舶来品亦出得严肃而成规模，凡尔纳的科幻探险小说干脆出满 35 册，而且印刷精良。前些年一些出版社尤其是边远出版社往往热衷于奇、新、怪的选题，如今从青海人民社一叶知秋，可见出中国书业已走过市场化初期的幼稚阶段，已初步在商业生存与文化积累之间找到了平衡，商业行为开始良性化。

大书之多在今年的发展中也颇成现象，几乎每个社都花血本准备了一两套大书来镇压柜台。在出大书的竞赛中那些著作

等身的大文化人有福了，他们的全集成为首选对象。河南人民社刚刚出齐老乡冯友兰的《三松堂全集》15卷，一卷不少，问起来该社的几个编辑尚为此喜形于色。安徽文艺社一口气出齐了《傅雷译文集》、《戴厚英文集》、《果戈理文集》，少则8卷，多则15卷，出大书也不管作者是不是同乡了。可与出大书相提的是几乎每个社都有介绍国外学术、文学经典与新作的丛书，商务、人民文学这样的大社不必说，各地方社的译文丛书也出得像模像样。大书与译丛的丰富使我们觉得与人类伟大的文化传统不隔绝，对当下世界的文化思潮不隔膜，真是幸甚。当然，相比之下中国中青年学者的著作显得不够醒目，但平心而论这也不能全怪出版社。

最后我想一提那些极具风格的小社。岳麓书社自出版“走向世界丛书”起就使人心仪，今年的“湘籍名人著作”亦成洋洋大观。山东画报出版社名副其实的“图书”意趣盎然使人翻来心喜，可以断定这个社的总编是个趣味纯正的读书人。什么时候中国出版社的总编都成了真正的读书人而出版社又不至于亏本，那就是我们文化的黄金时代了。

细节、田野与历史

胡适当年力劝大家都来写自传，不论大人物小人物，那意思是要保存社会各个层面的直接资料，其旨高远。大人物写自传往往不劳劝说，他有业绩可以向后人夸耀，有隐衷需要向历史辩白，若是情势许可那简直是非写不可，至少也要找人代写。大人物总有一种舍我其谁的心，觉得自传这种文体就是专门为他们准备的。难怪小人物写自传要顾虑重重了，觉得自己不够格，觉得自己的经历没有意义，觉得自己的回忆没人要看：所以胡适动员小人物时格外费唇舌。其实常常是大人物的自传辞多矫情，语多禁忌，不乏伪饰，而小人物写起回忆来反倒放得开，可信可观。曹聚仁先生评论国民党大将刘峙的自传时语多贬损，而对一位小将刘汝明的自传则夸奖得很，认为“虎虎有生气”。曹聚仁本人虽很难说是大人物，但也不能说是小人物，至少也算个人物吧。他的自传新近在北岳文艺出版社出了较全的版本，叫作《我与我的世界》：这本自传却有一种小人物的谦逊。它虽曰自传（回忆录）却更多地叙述别人，其着眼点不在“我”而在“我的世界”。曹氏的“世界”中有小事件也有大事件，有小人物也有大人物，但他即使写大事件（如“五四运动”），也只是写大事件中的小事情，即使写文化

界的大人物（如柳亚子、吴稚晖）也着笔于其日常琐事。这可以说是一本以记述历史细节见长的书。在饱读了许多冰冷的历史叙事之后，这种细节叙述读来倍觉亲切温暖。不仅是这种趣味上的亲洽，更重要的还在于细节叙事使我们得以窥见历史的真切情形，窥见历史人物的表情与神采，并且能够印证、丰富、在很多时候还能够校正我们脑子里的历史框架。有时候一个意外的细节读证确凿，一种既定的史见会为之轰毁，回想起来真是可喜复可畏。大叙事常常自觉不自觉地遮蔽一些东西，歪曲一些东西，于是这种以素朴之心讲述的细节历史就具有了文化修正的重要意义。

戏剧理论家傅谨最近的新书却是一本田野调查：《草根的力量》（广西人民出版社 2001），是关于台州戏班的。这种调查应该属于文化社会学了，但文艺家手中的“社会学”与社会学家手中的却不尽相同。傅谨对田野现象的捕捉与解释很有点文艺批评家进行文本分析的身手，能够从细小的地方发现问题并发掘意义，很见出直觉与解读的功夫，不似社会学家那样用满篇的统计、图表或者先设的理论框架说话。作为一个同样有田野兴趣的文艺界同道，我对傅谨入于社会学之中却又不为其所囿的成功操作深表认同。我历来主张人文学科对社会科学的借鉴要采取一种机会主义的态度，不可不学，但又决不可学得太像以至于简直就变成了它。人文学者在借助社会科学的方法、视角与理论时不可丧失自己的本心与人文学科的本性。对于包括艺术宗教在内的社会文化现象，我从来不相信外在的社会学研究能够得其真谛。在现代知识谱系中科学的权威既立，人文学科一直在社会科学面前心怀自卑，甚至不自觉地交出了自己的知识裁判权，现在是反省这种自卑的时候了。对文化作

田野研究的人文学者不要怕受到社会学家的笑话，尽可把那种笑话当笑话看。

我想向《南方周末》的读者推荐《恋爱的季节》（人民文学出版社1993年版，2000年第4次印刷），在王蒙的“季节”系列中这一本我仔细读过，深觉其好，可列入当代文学的经典。单看王蒙用小说回顾历史的严正态度就颇堪赞赏。环顾周围，很少有人能像这样清理历史了。新生代缺少历史感，而那些老年人、那些经过事儿的人要么早已被历史本身打垮了，要么也被今天的消费潮流打垮了，不再有回顾历史的心力了。严肃地回顾这几十年的历史是需要强大的心力的。与此同时历史正在被改装成娱乐业的材料，各种各样的戏说、情说正在将沉重的历史庸俗化，我们以极大的痛苦为代价所经验到的历史深度正在被肤浅化。这真是找谁去说理呢？到哪里去痛哭一场呢？面对严肃的质问，娱乐业显露了它全无心肝的残酷性。正是在这种语境中，王蒙的小说恢复了历史的尊严，恢复了文学的人性，使我们感到了文化及其神圣感的延续。

从现实文化语境看《草根的力量》

在近期的阅读中，傅谨的这本书（《草根的力量》，广西人民出版社社 2001 年）格外触动我的兴趣。乡村文化的当代生长本应是文化研究（此处此语并非专指 Cultural Studies）的重要领域，但文化学人对此却发言寥寥。这一方面是因为乡村文化生在田野，难入文本，而人文学者早已沉溺于书斋无法自拔，只惯于在案头电脑中处理文字；另一方面也因为乡村文化是“他者”，而人文学者近年来更关心的是“自我”，是人文知识分子的集团利益，是人文学界的门户之争与意气之争，无暇他顾。我辈人文知识分子这种将自我作为主要对象的学术倾向不仅会使学问之路日益狭窄，而且会将自己的想象错觉为世界的实相，将一己的悲欢放大为宇宙的中心，从而使自己更深地陷入自我隔离、自我放逐的不利境地。细察历史，会发现学术与学者过度的自我关怀（哪怕是过度的自我反省）往往同学术的衰微之势连在一起，同学者的病态情绪连在一起，往往指示着不祥的气数。学术的自我扩张与学者的自我实现（乃至自我校正）应该以对辽阔对象的深切关怀为途径，应该以对广阔生活的深入参与为途径，而自我耽溺所带来的自我满足是短暂的，不久就会陷入幻灭与失落的痛楚之中。

最可忧虑的还不是这种幻灭与失落，而是对这种幻灭与失落的无奈甚至投降，所谓“边缘化”理论就是投降之一例。“边缘化”作为对人文知识分子暂时经历的历史叙述不无准确性，而作为对人文知识分子永久的价值定位则大可商榷。“边缘化”的价值定位意味着对社会功能的退避与对社会生活的退出，是人文学界自恋与自溺的理性庇护。实际上传统的所谓“中心”地位的坍塌并不必然指向无力的“边缘化”，而对“边缘化”的拒绝与反抗也并不必然体现回复传统“中心”地位的企图。在这里，“中心/边缘”二元对立的叙述模式成了一种思想遮蔽，使人无法看到在这种模式之外人文学界还有以正常、正当、平等的姿态参与社会、行使功能的可能性与必要性。

所以，傅谨堪称健者。提包携伞行走在台州的田野，关注文化在民间实际的存在状态，关注传统与时尚的真实互动，将外在的文化现象变成人文学者亲历亲见的经验，他发现的事情、他提出的问题远出于书斋学者的思议之外，其风其采令人神旺。文化研究由此而变成为一种可信的学术活动，“五四”以来动辄空论大言的文化讨论方式由此得到了一种矫正。由于许多年来文化讨论的空疏已成积习，这种矫正就显得特别地可贵。而且傅谨在面对“他者”（农民）的文化时也表现出了足够的自我克制与自我约束，他在言语与评论之前“三省吾身”，极力避免精英文化人在研究中的自我膨胀与对对象的自我投射（这种膨胀与投射是一种自恋也是一种自绝），读本书的“引言”，我对他的这种态度格外地注意并且赞赏。

说实话，就我观察，文化研究界近年来为数不多的乡村文化的关心者（大都停留在书斋议论的层面），也往往并非真正关心农民的文化生活、关心农民的精神满足与精神完善，而仅

仅是关心农民的道德水平与农村的道德秩序而已。农民的精神匮乏与文化饥渴很难引起文化人感同身受的同情，而农民道德水平的降低却难免给文化人的城市生存带来无妄之灾。乡村的乱采滥伐对生态与水源的破坏，农民尤其是流动农民行为的恶性化对城市治安与市民旅行的严重威胁，都直接地变成了文化人的生存忧患，因而使得少数应该说还颇有识见的文化人在谈论乡村文化时着重于道德，着重于文化的整合与控制功能。这种文化关怀可以说是一种理性主义却很难说是一种人道主义。傅谨的话题则是乡村演剧，而演剧的首要功能是心灵愉悦与精神交流，其道德教化的意义是附属性的。而且傅谨也并没有在戏剧的道德功用上多费唇舌，他真正关心的是路头戏演出对演员创造性的发挥、传统剧目与新派歌舞对农村不同年龄观众的吸引这一类问题。他乃是把农村的演剧/观剧者当成平等的文化生产/消费者来看待的，把他们看成文化与精神生活的主体而不是教化、启蒙与师范的对象，避免了古典士大夫与现代文化英雄习惯的姿态。

傅谨对乡村特有的路头戏的高度肯定一反戏剧界扬剧本戏而抑路头戏的主流意见，其见识乃基于对民间艺术创造的尊重。不只是尊重，这里面还有一种真正的欣赏。路头戏即兴演出中演员们匪夷所思的表演能力，路头戏“肉子”表现的民间演剧丰富灵活的词藻和细腻深切的情感，农民观众对路头戏充分的领悟与陶醉，经由傅谨的记述方为我们所惊闻。这种发现不仅是单纯的视野扩展，更是对城市文化人偏见的摆脱。在傅谨的书中，农民的演剧不再是仅供观察与研究的材料，而成了可以参与、可以分享的审美活动，不再是“国民性改造”、“文化批判”的靶子，不再是文化人类学视野中的“土著民俗”，而成为一种与主流文化平权的精神生态，成为当代民族文化生

长的别样根苗。因而农民也由教化、控制的对象变为可喜爱、可交流、可学习的对象。这是对人道主义精神的张扬？是对毛泽东文艺思想重新的、积极的发扬？总而言之有些可贵。

不过，对这种乡村文化的未来命运，我却并不像傅谨那样乐观。傅谨也看到了剧本戏、歌舞与现代舞台技术对路头戏生存的威胁，但他依然对其生存能力坚信不移。"既然它能够经受住外来的意识形态强权长达几十年的压抑而伺机重新崛起，又何惧于浮浅的流行文化？"《草根的力量》如此结尾。殊不知这一轮流行文化具有总体性的消解力量，我们已目睹众多传统的、美的东西被它所蚀坏，对它实在是心存悸惧。在摩登化的进程中美的东西往往被淘汰，这种丧失之痛是任何进化论与进步观的解说都无法安慰的。但愿民间演剧真有傅谨所望的好运气。

民间演剧是文化的一种生存形式。对于精神文化的生存来说，形式具有极端的重要性。成熟而有效的形式甚至可以看作是文化存在真实性的证据。家庭长幼秩序及祖先祭拜活动是儒文化一种基本的存在形式，它的式微不兴指示着儒文化在民间难以挽回的颓势。寺庙修炼与佛事活动是佛文化的存在形式，这几年在东南沿海大有恢复，但由于佛法的深奥性与佛事的封闭性，它的凝聚力则远比不上新近呈蔓延之势的乡村基督教。主流意识形态有不少正确的理念，但因为缺乏可靠的形式常常停留在教条的层面，难奏功效。富有生命力的形式使丰富的文化内涵得以寄托，使人们思想情感的养成与交流有了途径和空间，使人们能够经历真实的精神生活，因而形式的有无、恰当与否，事关一种文化的存亡。对于文化的生存来说，形式之时义大矣哉。

民间演剧作为复杂而又自足的文化形式，杂糅着道、佛、儒以及非道非佛非儒的诸多元素，兼具着审美愉悦、情感渲泄、社会认知以及道德劝戒的多重功能，是乡村人群获得文化满足的重要媒介。这种形式的重要使我们对它的深入理解成为必要。《草根的力量》对这一形式作了广泛的探讨，不仅剖析了它的文化构成，而且以很大的力气问寻了它的组织方式、流动情状尤其是经济运作，其细致处甚至连演员的伙食、戏装的归属都尽收眼底。这种社会学式的研究不仅能增进我们关于文化的知识，也颇能健全我们面对文化问题的心智。文化无疑是一种精神力量，但它的形式化却需要许多物质的依托。就连以出家弃世的极端主义为宗旨的佛教，也无法回避寺院、庙产、佛财与僧团组织制度的问题，也需要借助仿拟世俗的方便法门才能立身。神圣化的宗教尚且如此，世俗社会的文化形式更不能免俗，经济因素在其运转过程中作用至巨，因而在很多情况下它不得不按企业的方式运作，不如此就无法滚动、壮大。但问题的恼人之处在于文化所依托的物质性因素时刻都可能膨胀为主导因素，对作为文化本质的精神力量进行腐蚀、蚕食甚至取代，使文化变质为非精神、反精神的虚伪存在，成为自己的否定。这之间的张力微妙而又危险。就深化对这一悖论的理解而言，读一读傅谨的考察是大有裨益的。哪怕是一本好书也许都不能具体解决某一个问题，但它却可能赋予我们应对问题时的智慧，使问题在不知觉中为我们所掌握、所超越。

小事情中的大历史

《我与我的世界》这样的书是应该在假日的漫漫永昼从容读来的，坐在蝉鸣逾静的树荫下对着炎炎烈日、冉冉芭蕉，随时可以掩卷回味，困倦时不妨抛书暂寐：或许会梦见书中的人和事呢。曹聚仁先生写这本书时娓娓道来，不慌不忙，把陈年旧事讲述得很细致，很有情致，那口气是讲给熟人、解人、心静的人听的。而不幸我同这册好书却没有这样的善缘，我是在学期末匆忙的教务中得读此书的，种种日程催迫，电话铃声聒耳惊心，由不得你不焦躁。不过，好书毕竟是好书，自有其浸润濡染之力，使我在偷空阅读时总能心神渐缓，心绪渐安，不知不觉地加入到曹聚仁先生悠然忆旧的境界之中，分得一些清凉。这书竟是一剂良药呢。曹聚仁论人时有惊人之语却又不至偏激，叙事稍嫌饶舌却又不失明达，他的许多见解你乍一看来不免意外，细细想去却又终于会心：稽古辩学真是难得遇上这样的恰当对手。

曹聚仁以史家自许，《我与我的世界》也可以当成史书看：却是一部特殊的史书。按文体这本书应属自传，但曹聚仁却很少讲自己的事情，他倒是自觉地以自己为引线去连缀他人的事迹，中国现代文化史上很多重要人物都被他述说到了。这些人

物出现在曹聚仁的笔下与在文化正史中大为不同：正史记的是他们的名山事业，而曹聚仁所津津乐道的是他们的日常故事。日常故事或许的确没有名山事业重要，但问题是这些名人的私人故事多少年来就没有人正正经经、坦坦白白地用文本的形式告诉我们，我们这方面有限的知识往往来自道听途说、来自师生的口耳相传、来自对正史文本中蛛丝马迹的推测、来自——这也许更糟——旧日的黄色小报与今天的“解密文学”捕风捉影的描绘。曹聚仁以朋友的恳切、史家的庄敬叙述这些人物日常的、私人的生活，使他们生活的这些侧面进入了文化史正当谈论的语境之中，因而获得了公开性、合法性与可信性。刘大白婚变的来龙去脉、章衣萍恋情的前因后果、汪静之读书与教书的荒唐行实，这些小事情因为是新见新闻而成为我们这些阅读者的大收获。在这里曹聚仁似乎是在有意地实践他写史的理念，他很推崇莫洛亚写史传的见识，不把历史人物看成是建功立业的英雄而看成是在生活中挣扎折腾的个人。这的确打开了我们一种新的眼光。当然，了解了文化人物的个人生活未必会对我们理解其作品有直接的帮助，但至少能增加我们对人的复杂性与丰富性的认识，增进我们的觉悟和智慧，健全我们的心智。我们原来通过作品构建的文化人物的形象在曹聚仁笔下有点陌生起来，使我们对不可解的人生与人事不禁肃然。

曹聚仁写历史总是着眼于小处细处，他写大人物不离小事情，写大事件不离小环节（如写“五四运动”不写北京大学而偏写浙江一师），他还着意写了不少名不见经传的小人物和历史大叙事之外的小事件。说实话，往往是这些小人物、小事件的描述揭示了历史的真切面目，使人得以亲近事情的真相，并且会对我们习焉不察的史观史见形成挑战，对我们头脑中已有的历史图景带来修正，这真是恼人而又喜人。比如曹聚仁对其

父梦岐先生办厂办学的记述使我看清了传统士人经由新学向现代知识者转化的轨迹，在这个过程中传统的信仰精神怎样变成一种对新文明坚信笃行的力量，传统的乡绅权威又怎样支持在野的维新志士于朝政的改良或革命之外找到了一条社会改造的坚实路径。由此我对传统与现代的关系、传统向现代转化的可能性有了更多样的想象，对历史变迁的必然性与偶然性有了更开放的态度，对历史叙述的线性逻辑生出新的怀疑。一本书能在这样的层面上有益于读者，也该算是有大功德了吧。

曹聚仁难得的是与学术界、文艺界、报刊界、教育界、军政界都有渊源，而且都非泛泛之交而是有参与之缘，所以他的叙述视野就有一种少见的开阔，一部文化史在他的手中融汇起来了。广泛的阅历也使得他的人物品评显得很地道，不隔膜。他能以国学家的眼光看章太炎，以作家的眼光看鲁迅，以教授的眼光看蔡元培，以编辑的眼光看黎烈文，说的的确都是行内的话。忽然他又以编辑、记者的眼光看鲁迅，以作家的眼光看章太炎，自然地就别开了一番生面。这个文教各界的公共同人、国共两党的共同朋友，其广泛的了解、广大的同情在现代中国大概是难有匹敌了。不过，我真正欣赏的却不是他友于各界的外圆，而是他忠于自己的内方。他办《涛声》时高揭“乌鸦主义”的旗帜当然是有些夸张了，他并没有专门去找人的晦气，但他对任何人都不作曲意的谀词却是有目共睹的。他对人还往往有冷峻而中的的评语。他虽然赞赏吴稚晖早年的热血，但对他与谋国共分裂的冷血却也笔下无情。谁是官僚不配作大学校长，谁是诗人并兼疯子，谁谁虽经后来众口交誉但在当时也无聊得很，谁谁虽有孤傲的盛名但也并非是“不食周粟”：《我与我的世界》的作者在内敛中暗藏锋芒，在宽容中透出凌厉，他并不曾随着俗见写滑了手，而是在行文中自矜自重，时

时对人物推敲质疑。因而这本书既亲切随和，又有骨有格。

正是《我与我的世界》这种一丝也不苟且的庄敬态度，赋予从前那黯淡而痛苦的文人生活以意义，赋予早成陈迹并少有人忆起的文化史以意义，也赋予我们今天寂寞的文字生涯以意义。过去有过这样的史书，使我们今天的活动与工作有了寄托。

反对廉价的浪漫主义

冯林主编的《中国家长批判：家庭教育焦点问题访谈录》（中国商业出版社 2001 年）为我们提供了一个可讨论的话题。在这本书的讨论会上有学者从文化理想与文化批判的角度慷慨陈词，他们的话我觉得很正确也很空洞。放言畅谈一些永真的命题是容易的，而要理解真实的问题则是困难的。宣扬永真的命题是布道，而理解真实的问题才是学术。在学术焦虑得不到缓解的时候，我们难免会对过份洋洋自得的布道有些烦言。比如，一位学界前辈到处鼓吹人和自然要和谐、要做朋友，但问题是在发展欲望如此无涯、发展条件又如此有限的情况下，我们怎样才能实现与自然的相对和谐，怎样才能遏制落后国家必然被转嫁的恶性工业化对环境的巨大破坏，倒并非是我们天性恶劣，不想同自然做朋友。说到家长问题，鲁迅的《我们怎样做父亲》针对的是当年的情形，再诵来回应我们今天完全不同的形势就有些隔膜了。言不及物就是言不及义，尽管发言者常常义形于色。当问题本身已变得很深刻的时候，再唱泛泛的高调就是一种肤浅。

我首先就对这本书中的首篇访谈有些腹诽。孙云晓先生说："我在一篇文章里曾经说过，我希望未来的孩子都能有一

对翅膀。一只是自由的翅膀，一只是快乐的翅膀。这里所说的自由，不仅仅指身体上的解放，还包括心灵的释放。其实教育本质上是人的解放，而不是人的枷锁。冰心先生曾对我说过一句话，她说要让孩子像野花一样自由地生长。我很赞同。”（第4页）我也很赞同，但赞同这些有什么意义呢？艾斯特拉贡说“我快乐”，弗拉迪米尔说“我也是”，但尽管都快乐了，他们仍然要留在原地，因为他们要等待戈多。真实的关系仍在延续，真实的逻辑仍在运转，仅唱些自由与快乐的赞歌于事无补，不能使我们前进半步，徒然显示思想与学术的苍白无力。谁不知道自由比不自由、快乐比不快乐好呢？我们可以相信家长决不会无端地逼迫孩子，他们有他们的不得已；校长与老师也不会无故地压迫孩子，他们有他们的不得已。我作县域文化调查，惊悉不少县的第一中学简直像是集中营，但家长包括学生本人并无反感，他们甚至还很尊重那里的老师，因为他们能保证升学率。试想乡下的文化资源如此地匮乏，县中学如果不采取高强度的学习方式如何能同大城市竞争。当然你可以说片面追求升学率是不人道的，但让乡下孩子失去受教育与被选拔的机会就人道了吗？当然你还可以说高考制度有问题，但“文革”中采用的推荐制度不是问题要大得多吗？更多的大学还办不起来，高等教育精英化的趋势还无法改变，这种背景下用卢梭的教育理念去责备学校和家长不仅是一种奢侈，而且会造成恶性干扰。理想化的方案往往会带来最不理想的结果。

也不可将批判的矛头对准中国的传统文化，孔老夫子不应该为我们今天的现代压力、为后发国家现代化赶超的历史命运负责。当成年人以超负荷的工作甚至以心理疾患与过劳死为代价去满足五光十色而又飞速变化的现代生活的要求时，你可以想象孩子们能那样轻易地“减负”吗？如果你无法中止社会的

现代化进程，你怎么可以摆脱这一进程对教育的规定性呢？如果比尔·盖茨继续领导世界潮流，我们还有多大的机会去实践卢梭的《爱弥尔》呢？

我并不是说对目前教育包括家庭教育的弊端就只能束手，我是说先得觉悟到历史的悲剧性与客观性，然后再来探讨改进的可能性。我特别反对那种廉价的浪漫主义及其背后轻薄的乐观主义，这些“主义”往往会妨碍“问题”的解决，它们带来的操作上的轻举妄动会造成不可补救的损失。意在“减负”的“素质教育”成了一种新的、额外的负担，意在教育公平的就近入学制度导致了更大的不公平，其情其景令人扼腕，其中的缘由值得三思。

闲忆闲读

学院生涯天天不离书，天天用书，但回忆起来最先想起的还是那些无用的书，是怎样读那些用不着的书。萨拉·R·里德曼的《树木趣谈》放在枕边，午睡前略翻两页，那些陌生的植物学词汇大觉新鲜可喜，一洗对于我所从业的“人文学科”的亲腻。但也有人将植物当作人文来看呢，我就藏有一本《树木的人性侧面（Human Side of Trees)》，是纽约的斯斗克思公司1917年的版本。这本书的作者大有将树木当成同类的佛心，所以能看到许多那些视树木为异类的人看不到的奇异，竟读得人屏住呼吸。书中有插图，是些奇树异木的照片，但画面上无意拍下的常景常情却更触动我：密林间突兀而现的一块草地，大树下细碎而凌乱的枯枝朽木。我想这本书最该在野外倚树而读，树影短长，不知夕之将至。一天一家晚报的读书版记者电话采访我有什么浪漫的读书习惯，比如是否喜欢在野外读书。这家晚报办读书版最为敷衍，平日只热衷于爆炒星闻，现在又对读书作猎奇观，其心不正，其意不诚，我遂对其提问断然否认。其实我是很向往在野外读书的。南风从脸上吹过，阳光晒暖后背，偶尔从书页上抬眼看见远近的绿色，相比之下案牍劳形是一种怎样的苦况。可惜的是终2001年一年，我竟未有一

次得偿此愿，一忙起来居然就想不起这事了。

《树木的人性侧面》字很大，读来特别省眼。旧书的字往往都大，新书新刊的字却是小号居多，蝇头蚁首，密密麻麻，专和读书人疲劳的目力过不去。社会越来越富裕，印书却越来越小气，中外皆然，真不知这是什么毛病。所以我在旧书店看见大号字的书多买下来，回家就迫不及待地读，爱不释手，简直不是读文儿而是读字儿。《哥达纲领批判》的大字本，《徐霞客游记》商务印书馆1928年版的重印本，文学古籍刊行社的《经进东坡文集事略》，都是舍不得那大号字才买回家的。大号字的书能读得仔细，读得真切，仿佛每个字都可以放在手中掂量，可以投到口中咀嚼有声。

《经进东坡文集事略》就插在我身后的书架上，乘夜深人静得闲时就拔出来捧诵片刻，然后再小心地送归原处。这种闲读是如此地甜蜜有致，乃成为我今年职业辛苦的最大补偿。我本藏有中华书局1986年版的《苏轼文集》六卷，但那样的小五号字真是把苏轼的文章埋没了，那样的书只可备查而难以赏读。《经进东坡文集事略》中的大字苏文则可以流连玩味，就连许多从前熟读过的篇章都新意迭生。《后赤壁赋》中梦鹤化道的情节原来竟是这样神奇，冷月下翅如车轮的孤鹤戛然长鸣居然还有点惊心动魄。细读之中发现苏轼不仅是一个多情多才、亲切旷达的高人，他简直还是一个异常尖锐的刀笔吏，他的一系列人物论能毫不留情地发人情伪，使古人遍体鳞伤。他的《韩非论》、《荀卿论》论人有法家的狠毒，而《孙武论》上下篇则挟带几分兵家的杀气了，哪里还有写《黠鼠赋》的天真、写《洞庭春色赋》的温柔。发现一个新的苏轼使我有一种难与外人道的窃喜。

最后我要略述一次痛快的阅读了。上个月去济南讲课，随

手往行囊中塞进一册《老残游记》。这本书写到过济南，正可在济南旅舍重温。那一晚课程讲完、客人散尽，在轻松的心情中我打开桌上古朴的台灯，从纸色黯淡的书页上读刘鹗那厚拙的文章。旧日济南那旺盛的泉水，小客店中世故而亲热的店主，白妞黑妞在大明湖边说书的声情与热闹，都使我在贪婪的阅读中随处生喜。身居济南使我对书中的济南风物生出无限的兴会，尽管我住宿的这条灯光璀璨的新街道倒更像纽约或东京而不像 100 年前的蒙着古尘的济南。当然后来老残的游踪飘出了济南，但那旅途却更有趣了，踏着山道的积雪上桃花山访贤，先撞上要吃人的老虎，再遇着桃花美艳而又冰雪聪明的女子，一惊一喜中心旌早已动摇，什么贤才不贤才倒可有可无了。到凌晨 3 点这 20 回小说已一气读完，有狼吞虎咽后的饱餐之感。这一天成为我 2001 年最有成就感的一天。

他人写敝乡

曹锦清教授《黄河边的中国》(上海文艺出版社 2000 年)高搁在书架上已有半年，直到近日才取置案头。迟读至此一是因为书太厚了，读近 800 页的非经典著作需要下下决心，二是因为书中所记都是我家乡的事情，使我对之有莫名的情怯。回乡探亲的短暂逗留中总听一脑子东村西庄的烦心事和痛心事，当时沉默半日终于也无言以对，无法解决也无从安慰。回到北京后就又进入我自己高速运转的轨道，简直像是绞肉机，这时家乡父老说事儿托事儿的电话确实对我有不小的搅扰。也许是为了省电话费，也许是为了肯定能找到我，也许只是因为起得早，他们给我的电话经常是在早晨六点七点，总使我从熬夜读书后的睡梦中惊弹而起。小孩想在城里找个工作，打官司，做生意找项目，往外地推销大米，跑运输在辽宁或者湖南被扣了车：乡亲们托的事情倒是都带着几分现代色彩。按照家乡传统，进城工作的子弟有义务救助乡亲，但如今乡亲们所求已不再是借钱治病、借粮吃饭这些还算是我力所能及的事，而多同经济学家所说的“发展”有关。上个月家乡一个高中毕业生负籍而来，拿出一大摞他写的歌词想打进北京的娱乐圈；这个月邻村一个老漆匠提包而至，他发明了一种不反光、据说能保护

学生视力的水泥黑板，要我帮他申请国家科学技术进步奖，申请金额四十万元，他并且以这项发明为由申请成立“国家教育设备总公司”，抱怨无人理睬他。

不知为何这些事情写到纸上竟显得可笑，但作为一个农民子弟我深知这背后有真实的痛苦、挣扎乃至血泪。中原农村大致温饱无虞了，但农民被唤醒的发展欲望却无处着落。种地成本的提高，粮价的下降，果菜的积压，水源的减少，乡校的破败，干部的绝望，使土地上有一种无奈寥落之气。愿望与条件之间有鸿沟，许多荒唐的故事由此生焉。电视台总报道河南农村的奇事怪事，成为大城市酒桌上的笑谈之资，我深知这些事怪自何来。被城市所动员起来的正当的发展诉求在农民身上变成为自我折磨、自我伤害与自我妖魔化，而城市无心甚至也无力对他们援之以手。城市有自己的压力、紧张与烦恼，它自顾不暇。城市人的愿望要在另外的方向——比如全球化的方向——才能实现，农村只好被他们置于脑后，直到买到假棉花、吃到毒大米或者受到民工的袭击，农村才会引起他们一时真正的关心。我作为来自农民的城居者也对故乡的求援无能为力。乡亲们想把我抓在手里变成他们发展的资源（他们的资源太匮乏了），我却在闪避，我也需要全力对付我在城里的命运，我与我的乡亲之间频生怨言，互相怀着基于亲情的愤懑。真使人心中荒凉。

曹锦清写我故乡的书会给我带来新的恼扰吗？仔细读过，竟有开朗之感。这并不是说曹兄已经指明了农村发展的出路、除去了我们的心病，他其实远没有做到这一点，而且此书的体例也不过是观察、访谈的原始纪录；但他的确是怀着决心真正走进了农家，对我所有过的经验有了体验，对我所有过的困惑一一作了细致的整理与陈述，仅只这一点就使我得到了莫大的

慰藉。我的乡亲们所感到的痛苦不再是一种私人的、隐秘的痛苦，可以有人交谈、讨论以寻找解决之道了，这甚至比找到解决之道本身更令人欣喜。曹锦清阅世颇深，评点中时有明达之见，有时对偶然所遇现象的生发与联想虽缺少印证，却不无天才。他能迅速发现问题，从被分掉的水渠、从一个能人支书就会对当下农民普遍的社会政治心理、对农村发展可能的模式作出推测，我对这些推测是比较赞同的。曹锦清有一个南方人对中原农村的陌生感，这种陌生感使他目光锐利、情绪冷静。当然，值得欣赏的还有曹锦清的历史意识，他能够从“卷入现代化进程的中国农村”这一视点来观照，所叙所议就意旨高远。既看到中国现代化进程中的农村，又看到农村现代化进程中的中国，忧思可谓深广。此中还包含着一种坚定的知识与价值决断：不要再寄情于宗法制的田园诗与人民公社的道德理想国了。

《黄河边的中国》大约是作者在考察过程中每天的匆匆所记，以日记形式编成。这种写作方式其实是很辛苦的，这种辛苦我在自己类似的写作经验中深有体会：奔波寻访整整一天，深夜在灯下强支倦体飞快地记下数千字，有时写着写着简直要朦胧睡去。这种写作当然是来不及咀嚼再三的，一闪而现的思想就得一把抓住，许多很“生”的材料就要和盘托出。不过，这样的写作很能体现印象的新鲜性与记忆的真切性，使读者有现场感。

我看对此书的书评多强调作者忧国忧民的责任感，私心并不以为然。不是说我否认曹锦清忧国忧民，恰恰相反，从接触中我深知他是个志士。我只是反对将学术道德化，对学者以圣贤相责。不到问题丛生的农村调查而专注于案头工作的学者就是逃避、就不道德吗？各有各的志趣与轨迹，不可相强。况且

学者是不能仅靠热情、良心吃饭的，他还得靠学问本身、靠才识吃饭。此处可以赞许的是曹锦清的学术敏感。当下的中国农村确实提出了许多可以推动各学科发展的问题，提供了许多新材料，正是学者们借以锻炼成学的大好机会。各学科梦寐已久的中国学派必将是对中国问题的回答。

张爱玲笔下的文化史

张爱玲的文字太奇巧了，所以人们往往记住了她怎么说，而忽略了她说的是什么，更不会把她当成史料家：只有文笔最无趣的作家才会赢得此名。我这次读张爱玲，却并非是出于欣赏文章的闲情，而是出于搜求文化史料的机心。居心虽然不正，居然也不无收获，张爱玲无心记下的许多细节，在有心人看来都是20世纪三、四十年代中国大都市文化与精神生活的佐证，能将一幅宏观的文化图景证实或者证伪。“属于我父亲这一边的必定是不好的，虽然有时候我也喜欢。我喜欢鸦片的云雾，雾一样的阳光，屋里乱摊着小报，（直到现在，大叠的小报仍然给我回家的感觉）。”（《私语》）张父居处“大叠的小报”使我们得知了受过严格旧式教育的名门遗少与现代都市小报的关系，也约略地窥见了当时小报的发行流布情况。《公寓生活记趣》则写到了开电梯的工役对小报的热衷：“我们的新闻报每天早上他要循例过目一下方才给我们送来。小报他读得更为仔细些，因此要到十一二点才轮到我们看。”这些生动而有用的材料是不太会在专门的新闻史书中找到的，因而很珍贵。

尽管张爱玲文多妙语，但我们对她并没有美言不信的疑

虑，因为她的散文的确是家常而温暖，让人不由得对她信任起来，她文字的巧妙只使情景更加真切而并不给人巧舌如簧的虚假感。张爱玲的散文与她的小说气氛大不一样，散文亲切，显得作者是个良善之人，而小说则阴气森森，不时透出一种彻骨的寒意，仿佛作者是个狠毒无情的女人。这种不同大概是因为操作不同文体时作者对自我的不同想像吧，写散文写的是自己和自己身边的真实人事，这时候作者只能是一个经验者、回忆者与观察者，她对所描写的对象一筹莫展，只能如实地描摹下来，这种自我的有限性、对自我的克制使她充满了人性与人之常情；即使她想对自己的经历有一番渲染，她当然也不会用狠毒的心肠去渲染，谁也不会真对自己狠毒起来。而写小说却不一样，面对小说中的人物，作者是一个创造者、统治者与操纵者，作者能自由地决定人物的命运乃至生死，这时候不少作者会情不自禁地膨胀起自己的统治欲甚至迫害欲，冷酷地安排乃至折磨自己的人物。张爱玲恰是这样一位对自己的人物现出暴君面孔的小说家，她的小说那阴冷无情的笔触有时竟使人想起“最毒妇人心”的古谚。有了她的小说，再读她的散文，体味那文中的善意与诚意，就觉得真是太难得了。

还是回到张爱玲散文中的文化史料上。她 1937 年写过一篇《论卡通画之前途》，使我们得知彼时迪斯尼“米老鼠”的漫画已经在上海风行。说实话我们还很少留意过二、三十年代美国大众文化对中国的影响，这种影响要等到今天我们重又受到美国大众文化的沉重压迫时才能重新发现。幸亏张爱玲是个不避俗甚至以俗自炫的作家，她能以严肃的态度（而不是我们今天所说的与通俗或大众文化相对立的“严肃作家”的态度）对待大众文化，无意中保留了这方面的不少生动资料，使我们有意外之得。中国最早的流行歌曲原来是用逼得尖而扁的喉咙

唱的，这种变声也不知道当初有什么意图。“然而中国的流行歌曲到底还是没有底子，仿佛是决定了新时代应当有新的歌，硬给凑出来的。所以听到一两个悦耳的调子像《蔷薇处处开》，我就忍不住要疑心是从西洋或日本抄了来的。”（《谈音乐》）这种生硬学习直至今天岂不仍然是中国流行歌曲的困窘。学来的歌学来的舞简直像是偷来的，怎么听怎么看怎么不自然，竟使场外的旁观者有几分羞惭。由张爱玲的记载所得到的印证使我们不禁自问：难道我们的大众娱乐必须向西洋或日本学习吗？学得不像、不地道固然是失败，而学得很像、很地道就一定是胜利吗？我们有多大的可能建立中国化的大众文化呢？这个问题张爱玲也有回答，只不过那回答使人很沮丧：“中国的通俗音乐中，大鼓书我嫌它太像赌气，名手一口气贯串奇长的句子，脸不红，筋不爆，听众就专门要看他的脸红不红，筋爆不爆。《大西厢》费了大气力描写莺莺的思春，总觉得是京油子的耍贫嘴。……弹词我听见过一次，一个瘦长脸的年轻人唱《描金凤》，每隔两句，句尾就加上极其肯定的‘嗯，嗯，嗯，’每‘嗯’一下，把头摇一摇，像是咬着人的肉不放似的。”（《谈音乐》）中国本土的演唱在现代环境中就这样显得背时、滑稽起来，再难救药，形不成真正的文化竞争力，根本比不上爵士乐之类：“那显著的摇摆的节拍，像给人捶腿似的，却是非常舒服的。”（《谈音乐》）文化竞争的失败史在张爱玲个性化的叙述中变得异常鲜明，竟使我们对这早已谙熟的历史生出些新的痛切。

不过，即使张爱玲笔下的文化史也并非全无光明，话剧《秋海棠》的成功不由得使我们对本土文化因素的重生有了些信心：“《秋海棠》一剧风魔了全上海，不能不归功于故事里京戏气氛的浓。紧跟着‘秋海棠’空前的成功，同时有五六出话

剧以评剧的穿插为号召。中国的写实派新戏剧自从它的产生到如今，始终是站在评剧的对面的，可是第一出深入民间的话剧之所以得人心，却是借重了评剧——这现象委实令人吃惊。”（《洋人看京戏及其他》）如果不是张爱玲的提醒，我们几乎要湮没文化继承这个少见的成功范例了，想一想真觉庆幸。

作为文化史料的旧笔记本

一

潘家园书肆除了旧书刊、旧文书和旧字画外，还卖一种比较稀罕的东西：旧笔记本。当然都是普通人的笔记本，店员，工人，处长以下的干部，后来终于也没有成名成家的学生，等等。有些人看来倒霉一些，有些人显得幸运一些，但都不是青史留名的人物。我也暗怀过巧遇一册名人笔记本的希冀，却始终没能如愿。不过，买到这些人民群众的笔记本也使我有一种居得奇货的窃喜，作为一个文化史研究者我深知这些东西填补了文化史料的一项基本空白：意识形态信息接受者情况的缺失。我们研究历史每取报纸、刊物、书籍以及重要机构的档案为据，但这些资料都来自信息发送者，而信息接受者的状况我们却不甚了了。对完整的文化史来说，信息发送者所言固然极其重要，但又不可避免地具有主观性、假设性甚至虚假性，而信息接受者所记、所解、所思、所感才是真实的历史过程。作为接受者的芸芸众生是社会的主体人群，他们尽管不是文化的主导力量却是社会文化的主要载体，任何文化蓝图、观念意识要想获得实现是绕不开他们的，他们的思想与精神才呈现为社会文化的现实，离开了他们的理解与误解、认同与抗拒、学习与实践，信息发送者的意义就会大打折扣。收藏中有了这些五

颜六色（当然也常常颜色褪旧）的笔记本，文化史在我的心中变得实在起来。

说是旧笔记本其实也旧不到哪里去，没有旧到解放前，大都不出20世纪50至70年代。本中内容约分为几类。一是政治学习、政治生活的纪录。听形势报告、学习辅导的笔记，读报纸、读毛主席著作的心得体会，民主生活会、党团小组会、批斗会、检讨会的发言记录，还有社会上流传的真假莫辨的领袖言论与小道消息（这以70年代前期为多）。二是工作与业务的札记。工作计划，业务数据，事务备忘录，领导的工作布置，读业务书籍的抄录与感想。当然这所谓的工作与业务也有许多是政治性的，如共青团干部的谈心计划，“四清”工作队员对村子情况的摸底与他们在社员大会上的讲话提纲。三是日记。日记就丰富多了。一天的经历，可对人言与不可对人言的心理活动，对同事、同学的暗羡与腹诽，自我解剖与自我谴责，独自向毛主席表忠心的豪言壮语。四是杂抄与闲笔，包括歌曲的词与谱、别人写的赠言、自己在一时的情绪冲动中突兀写下的不着边际的自言自语或自我告诫，诸如此类。这部分很有趣也很有用，每使人有意外的发现，健全、修正我们对历史的认识。50年代中期一位叫单琼华的商店青年女职工在日记本上抄了她心爱的歌曲，有一首叫《在商业战线上》：“在广大的城市和村庄，在那美丽而辽阔的边疆，我们勤劳愉快地工作，建设祖国更繁荣富强。把粮食原料送到农庄，把机器原料送到工厂，为国家工业化积累资金，使国营经济日益增强……”头几句很平常也很有诗意，开朗而豪迈。自古以来就少见商人之歌，商人每是锱铢必较、满身铜臭的庸琐形象，如今商业成了“战线”，商人有了豪迈的诗情，这显出了社会主义对人生活与精神的再造力量，也显出了社会主义意识形态无孔

不入、不留死角的强大存在：连“商业战线”这样枯燥的行业也要纳入歌唱。后几句以“积累资金”、“国营经济”入歌，老实得可爱，也透露建国初期那种浑朴的心肠。单琼华还抄了另一首歌《瓶舞》，很短：“快快和我结婚，快快和我结婚，要不然你就找不到这样美丽的梅（玫）瑰花。今天我是新娘，明天就成了母亲，到了后天就变成了一个老太婆。”这首歌要按我们今天理解的当时的标准来看，不惟不革命，简直还有点不健康，但它确为当时的女青年传唱，可见当时的文化比我们今天所想像的要丰富、宽阔一些。这首歌我猜可能是苏俄民歌，由此我又想起苏联艺术尤其是歌曲对建构、改善中国社会主义文化生态起了多么积极、多么不可替代的作用。这些歌曲都在今天主流的、但我要说是有点模式化的文化史叙述中失记了，多亏单琼华笔记本上无意留下的雪泥鸿爪，如此这般地恢复了我们一些重要的历史记忆。

当然，最有史料价值的还是前三类内容。它们或者为我们所熟知的大事件作了印证，为宏大的历史叙述提供了细节与气氛，或者记载了一些我们未曾意想到的故事，使人眼睛一亮，生出“竟有此事”之慨。而且，比起公开出版的文献，笔记本上的文字大概要更可信一点。记做工作用的、记给自己看的东西，其伪饰、表演的必要性与可能性都要小一些。或许有人写日记时会作日后发表之想，但我收集到的那些日记多记有难以启齿的隐秘之思，不像是用来作秀的。同时，私人的记叙比公共叙述更真切，即时的手书比铅印的文字更亲切，笔记本上浓郁的人生气息感染着我们，一个人一册或数册笔记中由幼及壮、华年盛衰的时间跨度也使我们不胜唏嘘，有时一个人记到后来连字体都变了，更遑论心情的沧桑了。

我还意识到这些普通人的笔记本对研究当代文化史具有格

外重要的意义，或者可以说普通人大量写笔（日）记正是当代文化史特有的现象，是一种典型现象。谚曰“共产党的会多”，解放以来确实是大会小会地开，不断地搞运动、搞发动、搞组织，用学术术语说就是不断地进行现代化所必需的社会动员。中国共产党对社会的动员既深且广，触动了原来没有触动过的地方与人群，也触及了人们的灵魂深处，而这些笔记本就是无数次会议、活动、心灵波澜与精神成长的记录。大量的笔记本还印证了共产党对中国的另一个贡献，即文化普及。从扫盲班到公费大学的新教育体系，使更多的人尤其是穷苦的底层人民有了读解、书写甚至写作能力，读青年店员单琼华不无稚气又不乏白字的日记你不禁会会心而笑。

1954年春夏一个文艺战士的视野

在我收集的旧笔记本中，有一册的主人叫张升平。他是中国人民志愿军新建铁路指挥局下面的文艺工作者，这册笔记本就印明是这个部队司令部、政治部所赠的“首届文艺会演奖励手册”。册首是毛泽东、金日成的正面像与彭德怀的侧面像，金日成着西装，彭德怀的军服上插着一支钢笔，使这位武将添了几分文气。张升平年纪多大、经历如何都不得而知，他所记的文字却使他的形象活现出来。里面有他的创作，读书札记，日记，抄录，记录和随手写下的感想，时间是1954年1至6月。我细观这位未成名的普通（因为普通而更有代表性）军队文艺工作者的业务笔记，对“革命文艺战士”（他们曾是中国当代文艺的主力）的训练与养成有了真切的印象，对中国革命文艺的承继与因缘有了更切实的了解，并因此而印证、丰富了我脑子里的文化史图景。作为治文化史者，我格外重视这种微末、琐碎、未入印刷的散落材料，它们使我们的历史叙述与历史观念变得扎实、充实、准确，使我们领悟到历史的复杂性与多义性，使我们与那些只会高屋建瓴、只热衷于命名与宣判的论客有所区别。与他们真是要有所区别才好。

张升平录存了他写的两段快板，读来并不出人意料，是那

种鼓动战士的宣传品。一段叫《红旗的话》，说的是表彰先进的流动红旗："我，红旗，不乱走，很谨慎。同志们，要想我，到你班，必须要够条件，工效高，事故消灭掉，劳动组织妙，全班团结好，开动脑筋把窍门找。工具和武器，没有损坏和丢掉。条件并不高，只要能做到。"这快板写得无精打彩，显见得是为写而写，敷衍成文。这种绞尽脑汁的强行写作恐怕是革命文艺战士难免的痛苦。指事为题，倚马而待，遵照领导命令，配合中心工作，这时候个人的趣味和艺术的水准都是不重要的。当然，这样的快板有时候也能写出情绪，写出情趣，如第二段《困难的本领》："我名叫困难，没有手足没有脸。"写到隧道工地的情景："忽然间，满天乌云遮住了山，倾盆大雨哗哗下，下得地湿路又滑，同志们衣服全湿透，那天我就来了一下。有几个同志看见了我，他们就喊：同志们加油吧！困难又来了！""困难"最后是把自己贬低一通，把"同志们"夸奖一番。腔调有点荒唐，词句有点鄙俗，但估计这样的东西在战场、工地的人群前表演还会挺得喝彩。

一个像张升平这样的文艺战士是必须写快板的，但又不是只写快板。我们看到他对部队文艺岗位的理解远比写快板要宽阔得多，他利用这个岗位所赋予的机会广泛地阅读、思考文学经典，看他的读书笔记会发现他的眼界、志向都高得很呢，使人不敢小觑他和他的岗位。他有一则札记叫《学习旧诗的表现方法》："马致远的'小令'在艺术性上是一首很好的诗，短短的二十八字写出了一个漂泊者在秋天傍晚的情感。作者是用'枯藤、老树、昏鸦、西风、古道、瘦马……'等物象把一幅秋天傍晚的乡村描绘出来了。它给人的印象为什么很深呢？因为他抓住了事物的特点。秋天是木叶凋零的时候，也是游子、骚人、落迫（魄）者触景伤怀的季节，由于作者的感情也就决

定了他在诗中的语言如‘枯’、‘老’、‘昏’、‘古’、‘瘦’……等字都更加渲染了景物的气氛。抓住特点，选择更能代表感情的语言，这是这篇诗的优越表现方法。什么是特点？从这里大致可以看出，就是：从感觉上说，是事物最突出的部分；从内在关系上说，是构成该事物的主要部分或主要特征。”你可以说他的文字有点糙，思路有点偏，但你得承认他的思考有理论性。他也有不究理论的时候，这时候他流露出的是性情：“我看了七遍《三国演义》，主要是喜欢看中间的一部分。如像火烧赤壁、借东风、马超夜战葭萌关等。人物里面我喜欢的是些谁呢？刘备我不喜欢，但是我在看书的时候总希望刘备方面赢。如像走麦城以后我就不喜看了。刘备手底下的人我很喜欢，第一个是张飞，他打仗很勇敢也很直爽，在新野的时候，连吕布都不敢与张飞恋战，在四川又义释严颜，表现粗中有细。在两军阵前他只要手起一枪，对面的大将就要刺倒。”（2月21日札记）

张升平的阅读并不局限于中国古典，他还读普希金、波列伏依、安东诺夫，对他们的作品作细致分析，并用这些大家的长处针砭己短。他在5月29日读过普希金的《给娜泰霞》后写道：“我有一个很大的缺点，当我从具体的事例中触发了一个感想，得出了一个结论的时候，就抛弃了具体事实，这是不对的。”他称赞这首诗中“无论在起着涟漪的湖上/无论是清晨黎明时分/在菩提树的清香覆盖下/我都遇不见你”一节写得好，很情景化。但他对大家的作品也并不总是称赞。3月2日的日记有如是说：“昨天我读了《俄苏短篇小说》，《薄命的丽莎》、《驿长》、《年老的天才》这几篇深深的吸引我。其他的，我没有很大的自发兴趣去看它，因为是名人作的我强迫自己去看他（它），结果还不及看完。我认为情节是很重要（的），没

有细致的情节读者也会乏味。情节与性格是怎样统一的呢?”这最后一问很见功力。从张升平的笔记我们看出，在革命与战争所带来的天翻地覆之中，文化仍然在延续、在传承，而且能通过革命者延续、传承：这使我们对文化史、甚至对历史都顿增信心。

当然，革命者延续文化是通过革命文化的支脉完成的。不难想像张升平还细读了《谁是最可爱的人》，细读了缅斯尼柯夫的《社会主义现实主义的基本特征》，并反复探讨如何避免公式化、概念化，这是革命文艺的常见病。他特别关心自己作品的效果。他1月11日的日记写道：“一直到现在我对我进行的文艺工作而感到怀疑，怀疑的是群众是否喜欢它，什么东西才是他（们）对文艺所喜爱的。为了解决以下的问题我要大大的读书：①作者是怎样集中生活现象而成为艺术形象的？②哪些生活是值得描写的？③它用什么方法去吸引读者和教育读者?”其心拳拳。张升平还在本上记下了他半年间搜集的语汇，多是俗语，如“赶趟”、“老天巴地”、“嫩的（得）一捏冒水”，达343条之多。他是多么地敬业、认真啊。革命文艺战士张升平今天还健在吗?

偶读明史清曲

单位搬家，将一套《明史》寄放到我的办公室，我偷闲抽出几册读读。上个月到曲阜旅行，登石门山瞻仰孔尚任读书处，忽然渴念起《桃花扇》中的词藻，归后就将人民文学出版社的旧刊本彻夜重读。读书随就这些不期而至的缘份，很得趣味。明朝并非善终，《明史》就写得沉重；《桃花扇》亦写明史，也很沉痛：两者正可以参看，文史互证。

《明史》中我格外留意的是第255卷“二周”——刘宗周、黄道周——列传。二人都处明朝危难之世，他们的情怀与见识，他们与时局、人物的互动就显得很有张力。赵园在《明清之际士大夫研究》中称刘宗周为“一代大儒”，对他以发展儒学为己任的“气量与现实感”很赞叹，我也有同感。在明末那一夕三惊的多事之秋，能够以不动如山的心志坚持道统、弘继文明，并鼎力以高远的文化诉求匡扶世道的倾覆，是非得有非常的大英雄气的。可惜刘宗周和他的祖师孔子一样也是个失败的英雄，终其一生也文化未张、救世不成；他甚至还没有孔子幸运，孔子还得寿终正寝，而他却在无限伤痛中绝食二十三日而死。这也是历史上每每出现的悖论：越是人心崩坏就越需要文化来修复，但当此最需要文化的时刻，人们已没有耐心来建

设文化了。人们仓惶得如热锅上的蚂蚁，只想用急功近利之策解救眼前之困，哪怕是饮鸩止渴都在所不惜，这时候你来对他讲修文培学、虑远治本，他岂止当你是迂阔，简直要视你为寇仇了。结果往往是越急越乱，越挣越紧，最后在挣扎未已时沉沦。明朝就是这样灭亡的。崇祯十四年烽火遍地之时，刘宗周上奏建言三事："一曰明圣学以端治本，二曰躬圣学以建治要，三曰重圣学以需治化，凡数千言。"皇帝朱由检当然没有真正实行。如果朱由检果行刘宗周一贯的主张能不能救亡呢？我们当然无法假设，但从明朝亡国的结果看，至少朱由检的急近之政未能奏效。

细观刘宗周的言行，大有可回味者。朱由检上台的第二年，刘宗周就上疏批评他："陛下励精求治，宵旰靡宁。然程效太急，不免见小利而速近功，何以致唐、虞之治。"这是说皇帝虽勤政但终于是小朝廷的行止，没有治追唐虞的大格局。这篇奏折在一一例举了过份急功近利的弊政之后，结尾处又对朱由检严辞相责、正色相励："陛下求治之心，操之太急。酝酿而为功利；功利不已，转为刑名。刑名不已，流为猜忌；猜忌不已，积为壅蔽。正人心之危，所潜滋暗长而不自知者。诚能建中立极，默正此心，使心之所发，悉皆仁义之良，仁以育天下，义以正万民，自朝廷达于四海，莫非仁义之化，陛下已一旦跻于尧舜矣。"崇祯八年刘宗周仍持此论向皇帝没完没了："陛下求治太急，用法太严，布令太烦，进退天下之士太轻。"崇祯十四年王朝告危，他又面斥皇帝执政以来的短视与短期行为："十五年来，陛下处分未当，致有今日败局。不追祸始，更弦易辙，欲以一切苟且之政，补目前罅漏，非长治之道也。"朱由检为之动容，向他请教道："前不可追，善后安在？"不过，朱由检终于还是吃他不消，不久就在盛怒之下将他削职为

民，只是因为阁臣的恳求才没把他交刑部议罪。

今天看来，刘宗周把文化尽归为仁义之教不免偏狭，他曾反对采用西洋人汤若望的火器也可称是僵化。平心而论，崇祯皇帝在万方多难之时行急功近利之事也是人之常情。然而，我们为历史人物所惋惜的也正是他不能脱离人之常情而有过人之识与惊人之举。同样，尽管刘宗周有他的局限，但他以涵养文化来消弭祸乱、以谋远来济急、以日积月累来求效的思路却有本质上的正确性，他极力反对急功近利可算是切中时弊，大有国士之风。急功近利与短期行为往往欲速不达，适得其反，自断生路。至少，刘宗周的文章气度在人手忙乱、人心动摇之际向世人演示了一种从容不迫的定力。

崇祯朝未能固本，明朝就现出落花流水般的败相，不仅刀兵不息，士大夫内心的文化秩序也迅速恶化。《桃花扇》中复社文人自命清高、自鸣得意，耽于党争，不容曾为魏党的阮大铖悔过，骄横得见面就对他大打出手。等到马士英、阮大铖辈在南明朝得势，他们也干脆一不做、二不休，死心塌地地倒行逆施起来。《桃花扇》第二十一出马士英的独白活画出此辈内心："那朱紫半朝，只不过呼朋引党；这经纶满腹，也无非报怨施恩。人都说养马成群，滚尘不定，他怎知立君由我，杀人何妨。"直成一鬼魅世界。

南明的弘光帝在孔尚任笔下以喜剧终了，被当成"皇帝一枚"奉送出去了。他倒是省却了急功近利之弊，但他索性就袖手一无作为，好像半壁江山的丧失与他无干；他倒是有些亲近文化，但他只是把文化当成一己的逸乐。《桃花扇》中写及阮大铖所作的《燕子笺》为弘光帝所"大悦"而命大肆搬演。《明史》中也载刘宗周进谏弘光帝批评他"土木崇矣，珍奇集矣，俳优杂剧陈矣"。弘光帝改尽崇祯皇帝的缺点，但估计这

种改正让刘宗周啼笑皆非，欲哭无泪。用一种更荒谬的偏差来纠正偏差，于此，历史显示了它残酷的幽默。——而我们后人也正是在对这种复杂历史的领悟中达到心智健全，精神成熟。

夜读钱毅

在深夜的灯下读谁的书，往往会对谁生出亲近之情，何况我今晚读的是《钱毅的书》（三联书店 1980 年）。钱毅（1925—1947）是中共盐阜地委的文化工作者，担任过《盐阜大众》报的编辑、副主编，23 岁那一年被国民党军队枪杀。这位夭亡的文化战士生前曾出版过《庄稼话》、《怎样写》、《大众诗歌》、《海洋神话与传说》四本小书，这册《钱毅的书》是他遗著的选辑，有 30 余万字。书中选了他大量的日记，使我们能隔着半个世纪的历史走进他的生活和他的心。“上老洪处去，秋阳映着淤黄河，黄澄澄地耀眼，我禁不住又回头走上淤黄河堆，慢慢沿堆向南，看河堆外一片大的绿野，直到河边，对河又是一丛丛树木，白云浮在青朗的天穹上，使牛的、走路的，尤其是几个妇人家远远地在刨花生，那动作非常和谐，自然劳动的动作真是最美的，这淤黄河的景色，是我永远记得，永远爱恋，永远使我心境畅快的。”这是钱毅 1946 年 10 月 15 日的日记，是他牺牲前四个半月在转战的匆忙中对祖国景色的陶醉。他的“心境畅快”使我得到了莫大的安慰，他的“爱恋”也使我受到了莫大的感动，我对这位年幼的先烈不乏稚气而又无比纯真美好的一言一行都有难言的珍惜。近年来，我们治中国现

代文化史总是对名教授们的薪水升降、恋爱得失关怀不已，而对钱毅这样的革命文化战士质朴而丰富的文化活动与文化贡献少有关注，这是个缺陷。

钱毅对农民的知识尤其是语言有强烈的热爱，他辑录的《庄稼话》（1946）内容非常充实，他在日记中也情不自禁地反复表述出版这本小书所感到的喜悦与甜蜜。这位来自大上海的孩子初到农村时“不知道毛豆角就是黄豆的嫩角子”，因而问“毛豆角和黄豆的种法有什么不同呢”（陈登科的回忆，见《钱毅的书》附录），而数年之后能对农民的话掌握得那样地道，这中间有多少扎实而艰苦的工作。他为报纸写的报道都用农民的口语，如《民兵代表大会花絮》：“这个会，排场比生产大会还要大。代表们一到会场，心都飞起来了，建阳代表祁寿铭说：‘这比蹲家里还快活。’滨海代表常正国未开会以前，跑到大会场子，一见这么大排场，没底欢喜，回宿舍指手划脚告诉人：‘我从来未有这样的热闹，我一到会场，胜如天堂一样。’”（第 207 页）钱毅与他的报纸身体力行着文章的大众化。这是真正的大众化。文语的大众化是“五·四”白话文运动之后中国文化界的又一个重大命题，但城里的作家学者对这个问题只是谈谈而已，他们所谈也如钱毅所说有些“吊空”（第 382 页），“叫人看了，也禁不住有些隔靴抓痒的感想”（第 9 页）。大众化的深入实践是由走到农村的革命文化工作者开始的，大众化是在共产党领导的根据地实现的，因为那里“群众运动真正开展，政治经济条件具备”（第 9 页）。群众运动使文语大众化获得了真实的空间与过程，这一点共产党及其革命文化工作者功不可没。

文语大众化的过程也就是文化民主化（Cultural democratization）的过程。对于钱毅来说，大众化是农民文化水平的提高，

是在农民文化基础上的提高，而不是“以我们知识分子的一套，去套上工农水准”（第386页）。这意味着对农民的文化普及，也意味着农民文化包括他们的知识、智慧、情感尤其是语言的普及，以及在普及中的革新，钱毅辑录《庄稼话》就包含着这种深刻的用心。对农民的文化普及（扫盲、培养农民作者等）意识着文化平等，农民文化的普及（与知识分子文化的普及同步）则意味着人的平等。中国现代的文化民主化就以这样的方式展开，中国文化由此深化了它的现代性。这与“五·四”前知识分子的“白话报”运动、“五·四”中知识分子的“白话文”运动都有所不同。那时的知识分子用白话宣传的是民主的、现代的思想，但它们对文化的垄断性占有，他们居高临下、高人一等的启蒙姿态又是反民主、反现代的。这可以命名为“文化启蒙的悖论”。四十年代中国共产党领导的革命文化运动在一定意义可以说是克服这种悖论的尝试。

“我们工农写稿子，心里难处真多。你想，我们没日没夜的田里滚田里爬，谈谈种田经，能十八天说不完。如今要我们抓起笔杆子画画，写稿子上报，岂不是生来乍到，摸不着锅灶……其实，工农真未做过稿子吗？这话一点不对！乡里许多山海经、小唱、溜口子、俗话，都是工农做的稿子，不过未拿纸笔写下来。我们工农写稿时候，白纸黑字一当面，——乖乖呀，只以为是另外一件新鲜事，把编山海经、小唱这一套本事，整丢到旁边去啦！不晓得这些东西里，有多少写稿诀窍呢！”——谨录钱毅以农民的文化方式（农村口语）启发农民要有文化（“写稿子”）且要发展自己的文化的一段话，作为对革命文化运动善缘善举的重温，也作为对钱毅英勇牺牲——我仍愿意用这一并不新鲜的老词——五十五周年的纪念。

中　辑

论学论世

说什么激进

一

时值戊戌变法一百年，“旧文新识”以梁启超的《政变原因答客难》建栏，以祭先贤，且充时论。《战略与管理》设“旧文新识”栏，起意于数年前，今日终于实行。《战略与管理》以有言于当代为风格，却专设栏目钩沉旧文，求同存异，有往必复，是其办刊思想成熟的一个标志。论近事者必得有静察往事的耐心，作时文者须得有玩味旧文的余情，才能成一种健康的心智。谁不知道当前有千端经纬、万顷洪水，读书人难免心热情急甚至手舞足蹈。但是且慢。越是世事纷扰，真正的思想者越应该从容不迫。思想者思想的素心应该既为时事所动而又不为时事所动摇，在现实的万般困惑之中知识分子更应该重振究天人之际、通古今之变的远图。当此国土和人民承受无限重负和巨大痛苦的关头，知识分子作为一个整体如果自谋全身、自得清凉，定难脱轻薄之罪；但如果心浮气躁、一触即发，亦难逃浅薄之讥。

《战略与管理》过去曾有“历史回顾”、“中国早期现代化

研究”等栏目重述旧事，但重述旧事毕竟出于今人之口，已成为当代事件；而“旧文新识”则是直接地移历史于眼下，将今人拉进历史的情境、语气与声色之中，使人与历史有肌肤之亲。这篇《政变原因答客难》原刊《清议报》第三册，其撰写其印行就不出戊戌当年。其时文章作者也即变法与政变的当事人梁启超正亡命日本横浜，痛于死在菜市口的“六君子”和囚在瀛台的光绪帝，忧于风雨飘摇、愈救愈危的国运，心中翻腾着百日维新风起云涌、刀光剑影的日日夜夜，所以下笔如对仇敌，今天读来仍觉得文有锋刃，气概逼人。要使人认识历史，再忠实的史笔哪比得上这样当时的檄文。不过，有意思的是，梁启超的文章虽然为当时而作，但我从发黄的故纸中捡出重读，百年之下竟觉得这文章简直是他起于地下而写于今天：他的论题竟无意中与当下最热闹的讨论相合，他好像在百年之前就已藏下秘卷要将今天最时髦、最流行的观点捆碎。梁启超的这篇文章不惟是史证，而且在今天的思想语境中竟成为最及物、最鲜活的史论。如果有心刻薄，我一定得哂笑今天讨论戊戌变法的学者根本就昧于文献，将当事人当时就深思并痛斥过的陈见当作从未有人言及的新问题、新见识，不过因为心存厚道，我倒更愿意相信这是因为梁启超的远见卓识，他懂得著作雄文以在百年之后为自己、为被难与受难的同道辩白。

二

梁启超的文章是一篇驳论，他反驳的是他自设的论点：“论者曰：支那之当改革不待言矣。然此次之改革，得无操之过蹙、失于急激、以自贻蹉跌之忧乎?”他反驳的是“改革激进论”。而对于戊戌变法“激进”之诟病，这几年作为一种舆

论恰好正甚嚣尘上。我的朋友、历史学家萧功秦先生是这一派舆论的代表，他表述这种观点的代表作则恰好刊发于《战略与管理》(1995年第4期)，而我恰好又是这篇萧文的编发者。今天我又选出梁启超的文章，算是成就一番百年之内论辩颠倒的两家争鸣的佳话。不过，就观念与立场而言，我是一个梁党；上次在刊发萧文的“编辑手记”中我称赞过萧功秦的文字，这次在选出梁文的“选家附言”中，我不免就要参赞几句梁启超的观点了。

萧功秦文章的题目是《戊戌变法的再反思：兼论早期政治激进主义的文化根源》。其首节有一段话云：“因此，变法运动存在着两种前途。一种是，变法派精英能够积极争取温和派的支持，并在改革初期尽量减少对官僚既得利益的明显冲击，使之保持中立，避免保守派与既得利益者之间构成反对改革的政治同盟，在充分利用现存体制提供的权力运作条件的情况下，逐步地实现改革者所期望的目标。另一种前景则是，由于变法者没有采取合理的战略与策略，使保守派、既得利益者，甚至相当一部分改革温和派结合为反对变法的政治同盟，改革就会在这种强大的政治攻势下遭到失败。事实证明，戊戌变法正是沿着第二种前景发展并导致最终失败的。”这种分析看起来言之凿凿、通情达理，但仔细推敲起来却又可疑得很。积我在中国三十多年的人生经验，我知道凡是经人这样轻松指明的、好似不费吹灰之力就可以选择的道路都是可疑的。事实的真相往往是，你实际上根本就没有第二条道路可走，你在现实的决定下别无选择，所谓道路的两分法仅仅只有理论上的可能性而根本就不具有事实上的可行性。就戊戌维新而言，维新者面临的道路其实只有一条：那就是被“做”成“激进党”四处碰壁而最终走向毁灭。

萧功秦将维新派以铁案定成“激进主义者”而责难之，这名目这责任实在是大可商榷的。什么叫激进？人们的判断往往莫衷一是，因缘而异。有人把逼国王虚位的激进之举叫作温和，也有人会把免除一个七品官乌纱的温和措施称为大逆不道的“激进”：孰是孰非？真正判断激进与否乃要看维新派所采取的修正措施与社会已形成的积弊程度的对比，如果措施严于积弊可称激进，而措施切于或缓于积弊则只能说是温和。当时清帝国所面临的形势只能以危急状之。甲午战争中国以相近的装备而惨败于日人之手，使中华民族民气大伤；而战后一系列割地赔款的条约，又使国家元气被残；官员腐败、地方凋敝导致了人民造反，山西、直隶、广东、江苏等政治经济命脉之地屡起暴动，撼动着满清政权。此时此刻不维新则是等死，无论对于中华民族还是对于满清政权来说，维新都是救亡。国家坏到了这种田地，使变法期间光绪皇帝不得不连下上谕以图扭转；然而，尽管是上谕连下，但仔细分析所谕的改革内容，与面临的危局相比只能说是温柔敦厚了。其中半数以上是训导性的软性要求；即使那些具体的指示，如劝禁缠足、开报馆、设学堂、派学生留日也并不直接伤及谁的利益。改八股为策论是学制中变化最大者，但也只是改变了考试科目，而并没有改变科举制本身，并不影响士子的前程；而且因为所有士子都须得更新知识，所以不惟不危害竞争的平等甚至也不会太提高考中的难度。裁撤詹事府等六衙门，因主事王照条陈被阻而斥革礼部尚书怀塔布、许应骙及礼部的左右待郎，应算是政治措施中较严厉者，但这种裁府撤官也是变法后期皇帝被府与官压迫得忍无可忍之后作出的反弹。阴历二月，光绪皇帝将康有为陈其改革之方的建议饬总理衙门议行，该衙门却延宕不覆；四月二十三日，光绪下国是诏后又令总理衙门速议覆奏，该衙门竟覆

奏驳其不可行；五月十七日，光绪又命军机大臣与总理衙门合议，两衙门仍覆奏驳其不可行；光绪又以亲笔写上谕命两衙门再议，严命必须切实议行，不得空言搪塞，而两衙门仍驳斥其大端仅准行数条无关大局者。[1] 皇帝将自己深为赞同的上书屡交衙门议行，其依旧官行新法的意图不可谓不明白；而康有为等也曾上奏光绪希望能任新而不撤旧，改革派之妥协之心不可谓不殷切。无奈当路官员冥顽不化，至此时不稍有撤裁已不足以通新法之路且立皇帝之威。若在五月三驳康奏之后再没有七月的六衙门之裁（七月十四日），变法即成儿戏。裁撤之举是变法顺理成章的延伸。而且任何变法作为一项政治行为就正常的眼光来看，更改官府吏员也是其应有之义，哪里见过不动官员的政治改革。何况任免官员本是两千年来皇帝的传统权力，要说祖宗成法没有比这一条更算是祖宗成法的了，这样小规模的动作怎可说是激进。“皇上与康先生方且日日自疚其温和之已甚”：梁启超这话可认为实言。以光绪皇帝的实权而论，他就是想激进岂可得乎！

其实，就晚清众多满汉权要的状态来说，按正常的历史分析眼光来评判变法的温和与激进是无稽的。对于他们而言，任何变法都是“激进”的，因为他们根本就没有准备接受任何改变。由于中国文化至此时的衰败，作为大清朝统治主体的实权官员们思想昏迷、人格沦丧已到了不可收拾的程度；不惟作为强盛王朝的深谋远虑已不可追问，即使一个政权正常的统治意志也已经丧失。“英国驻北京公使某，常语醇亲王云：‘贵国之兵太不足恃。方今外患日迫，何以御之？合早图矣。’醇亲王曰：‘吾国之兵将以防家贼而已，非以御外侮也。’英公使喟然

① 参见梁启超：《戊戌政变记》，《清议报》第1册。

而去。"[1] 权贵中更有"宁赠友邦，不予家奴"，"宁可亡国，不可变法"的极言。就连大儒张之洞也留好了亡国后做"小朝廷大臣"的退路。这样的政权已不复图谋国家正常的生存，官员们仅以个人眼前的利益为念，多是拔一毛利国家而不为者，对他们来说任何变法就都不仅是对牛弹琴而且是与虎谋皮了。光绪皇帝的变法上谕就其作为应对时弊的措施而言是太温和了，不仅政治上没有采纳康有为的建议设立国会，就连经济上极端束缚民间工商业发展的厘金制度也没有触及，更谈不上以"满汉不分"来达成民族和解了。变法之所以成为不可接受的"激进"，乃是因为这个政权已不可以改良和变法来拯救了。

变法（或称改革、维新、改良）历来是一个政权在不得已的情况下以非革命的方式自求生路的措施，是统治集团在对政权覆灭的畏惧感、对国家存亡的责任感支配下采取的一种自我抑制与自我更新。或者是由于环境的突变，或者是由于弊恶的长期积累，总之到了生变法之思的时候政权已经是面对危亡了。变法在本质上是政权与权贵为了避免覆亡、为了长远利益对自己眼前利益的割舍，所以它就要求权贵们有洞察危险的远见、有对于政权的忠诚、有作出自我克制与自我牺牲的自觉与勇气。统治者不是白当的，统治者必须有这样起码的统治之德。且不说有爱国爱民的大德，如果连这点起码的统治之德都没有了，那么这个政权也就不配国器了。能否变法是对一个政权素质严峻的考验，没有比这种考验更真实、更恼人的了，通过则生，通不过则死。说实话晚清政权能出像光绪这样锐意进取的皇帝，能出康梁"六君子"这样革新有策且行事有胆的官员，已经是大大的善缘，是大大的祖宗保佑了，正是他们给清

① 参见梁启超：《戊戌政变记》，《清议报》第1册。

朝政权带来了转危为安的一线生机。但这个政权不假思考地就拒绝并且毁灭了他们，非丧心病狂地自蹈死路而何。“自作孽，不可活。”菜市口杀害“六君子”的屠刀同时也斩断了大清国的龙脉，正是戊戌政变招致了辛亥革命，十余年后武昌起义的枪炮无意中完成了为“六君子”的复仇。戊戌时代满清的皇亲权臣们想以卖国给洋人来维持其苟安与荣华富贵，一个堂堂的统治集团能有如此下流的念头已足招天厌；而他们的算盘打得也未免太如意了，作王作宰者想如此地以国获利，天下哪有这样便宜的事。即使从最陈旧的政治原则来说，国是让你拿来治的，不是让你拿来卖的，利你可以正取却不可以苟得。满清政权不想以富强谋国，但中国自有真正的爱国者可以取而代之；它认为它的危险充其量不过是由大朝廷变为小朝廷，却没有看到它在如此地自毁其合法性之后它就由真龙变成了一只野狗，人人可以执而杀之。说句替古人担忧的话，就晚清政权的处境而言，若有机会实行改良自救应是不怕激进、惟恐其不激进的，哪里还有暇去斤斤计较；何况光绪皇帝的措施也根本还谈不上激进，离激进差十万八千里，凡激进之责皆为呓语。可悲的是今天的学人竟与满清权贵同情。自李泽厚先生“告别革命”论起，中国学界对革命多有反省与检讨，纷指革命为激进：这或有根据。但这种反省发展到后来却连温和的改良也指为激进，照这样反省下去一切主动的社会变革岂不都失去了立足之地。莫非我们将来只能以磕头作揖为妙？以抱残守阙为高？以枯坐待毙为圣？中国学人的骏骨何以一凋至此！

萧功秦先生的文章还依据文献中的只言片语认定慈禧太后也是同意改革的，认定“慈禧并非是变法不可愈越的障碍，不应该被简单地划归保守派之列”。这更是糊涂得很。慈禧不是障碍，还有谁是障碍。慈禧的确是说过一些同意变法的话，但

论史者切不可把慈禧及其后党在改革未行前表面上容忍改革的言论与改革既行之后他们对改革的态度混为一谈。改革变法是实实在在的利益调整，必须以既得利益者让出一部分利益为条件，而慈禧及其后党是根本没有打算损害自己的一丝一毫的利益的，只要改革真欲实行他们必反对无疑。但看慈禧在强敌伺侧的时候竟用海军军费大修颐和圆，就可以见出这个女人的个人贪欲是如此地无限，直到了丝毫不衡轻重、不知利害的程度，说她能有变法以强国的觉悟、说她能容忍一直被她操纵如玩偶的光绪皇帝去真正地推行哪怕是最温和不过的变法，岂非奇谈。政变后她完全复辟了旧制、废除了新法，且凶残地杀人焚书，可见其对变法的真实态度。治史必须有知人论世审时度势之明，这样才能对史料有真正的理解。治史不能做仅凭文献言语立论的考据家。人说考据家不可与之论诗，其实考据家也不可与之论史。

三

在戊戌变法的诸多人物中，今天想来最使我同情的人是光绪皇帝。康有为和梁启超早已以其振聋发聩的文章而誉满天下，谭嗣同等“六君子”也早已以其“引刀成一快”的行实而炳为英烈：他们都成功地与那个黑暗王朝相剥离，满清可耻的灭亡所溅起的污秽没有能玷污他们的名字。但光绪皇帝却未能如此幸运。在他被囚禁之后，废除新法、斩杀新党的诏令是以他的名义颁发的。他不幸而永远地成为他不想代表、实际上也不能代表的满清腐朽统治的代表。当康有为在欧美畅游列国的时候，当梁启超在日本激扬文字的时候，光绪皇帝在宫廷的角落里暗暗地死去。

百年之下揣度古人，我相信决意变法必是年青的光绪反复权衡、一朝发愤的结果。戊戌年光绪28岁，已受慈禧“归政”十年。这十年虽云亲政，但朝廷任官与行政大权仍操于慈禧之手。国家凋败盖因慈禧，但一项项割地赔款的条约却都须光绪“用宝”。有其名而无其实对于一个被尊为万乘的皇帝来说大概是最痛苦的事了，何况无其实还意味着无救国之柄，有其名还意味着承辱国之耻。以慈禧长期执政的权威及私人满朝的实力，她假若有意革新是会势如破竹的，但这昏愦的老人却恰恰无意于此。不惟无意，而且敌视。光绪二十一年（公元1895年），翰林院侍读学士文廷式乞慈禧“行新政，屏老臣，用才士”，立即触怒慈禧，被革职“永不叙用”[①]。依后权变法无门，重振皇权是维新惟一的可能之途了。光绪在等待十年之后肯定是明白了这一点，所以他决定亲自动手了。但他也不会不明白，要战胜后权希望是多么渺茫，他从四岁即位就跌入慈禧的罗网之中，他从来只是慈禧的傀儡而不是她的对手。他很想以谦恭来换取慈禧对变法的容忍，所以他在维新百日中十二次赴颐和园向她请安。[②] 他同时也肯定明知慈禧的不能容忍，四月二十三日国是诏下，二十七日慈禧即黜退他惟一的亲臣帝傅翁同龢，并命后党荣禄署直隶总督、统京畿三军：没有比这更明白的信号了；但他仍然硬着头皮坚持下来，一道道变法诏令雪片似地下达。大概是对国家与天下的责任感在支持着他，是皇帝名器的尊严在支持着他；支持他的或许还有置生死于度外的烈士情怀，这应该是翁同龢先生以儒道教诲的结果了。他在七月三十日变法的危急关头只能将决战求胜的希望托咐给杨锐

① 参见汤志钧：《戊戌变法人物传稿》第514页，北京，中华书局，1982。

② 参见徐凤桐：《颐和园趣闻》第94页，北京，北京出版社，1992。

等无实权无实力的四品新官，说明他从一开始就知道无法求胜，托附杨锐也不过是聊胜于无的医死马之策。或许他本来就没有想求胜。历史中每有知其不可而为之的壮士，每有为求败而作的大英雄，我以为光绪皇帝应算其中之一。知必败而必作，乃是要显示一种精神的力量，要显示一种人格的光荣，要使那些只知较利害、计成败的人物显得渺小；乃是要在绝望之处留一丝希望给后人以安慰，是要在最黑暗之所薪传光明给后世以信心。看光绪皇帝在动辄得咎的险恶处境中所下的定国是诏是何等地语气凌厉："惟是风气尚未大开，论说莫衷一是，或讬于老成忧国，以为旧章必应墨守，新法必当摈除，众喙哓哓，空言无补。试问今日时尚如此，国势如此，若仍以不练之兵，有限之饷，士无实学，工无良师，强弱相形，贫富悬绝，岂真能制梃以挞坚甲利兵乎？"在变法败局已现的七月十九日，光绪皇帝没有向慈禧投诚乞怜，面对顶风违诏的礼部官员他坚决地予以全部革职，显示出一种英武之气。

光绪皇帝生于深宫之中，长于慈禧这样的妇人之手，却仍然保持着这样的血性与雄壮，能以 28 岁的经历率领一群新进的文人同强大得多的势力决战，正昭示了中国文明不熄的生机。因为他是皇帝，人们在革命后的时代不愿言及他在变法中的主角地位，人们甚至羞于提到他的作用。因此我在这篇戊戌百年的祭文中要格外地称念中华民族的民族英雄爱新觉罗·载湉的名字，以还他应有的荣耀。人说祭文如有信言的语可以立刻超度死者，我但愿这话本身就是信言。

初衷重温

一

"一个幽灵，共产主义的幽灵，在欧洲游荡。"《共产党宣言》早期的中文译本曾把"幽灵"译成"怪物"。英文本把这个词译为 Spectre，它的德文原文是 Gespenst，正是"怪物"、"妖怪"、之意。马克思这个词可真是用得好。世界上富人与强者从来就是正统，是"正道"，是"正人君子"，代表着正常，所以共产主义安得不成为"怪物"，成为"邪教"。因为共产主义正是穷人与弱者的教义，是穷人与弱者造反的教义。穷弱者如果不造反、如果安分守己，是不"怪"也不"邪"的；岂止不"怪"不"邪"，逆来顺受的还被称为"良民"，舍身救主的更被彰为"义仆"，在富人的逻辑、体系与利益之中，大家完全可以各安其分，其乐融融，成一个荡荡世界、朗朗乾坤。但若是你不情愿入富人彀中，你若是想造反，那么对不起，你就只能成为"怪物"，成为游荡的"幽灵"，成为被围剿的"妖"与"匪"。自从进入了机器与工业的时代，富人的统治得到了空前的加强，富人的天下得到了覆盖性的扩展；但是道高一

尺，魔高一丈，穷人造反的劲头也从来没有像现代这样猛烈、这样巨大，造反的穷人甚至形成了自己的体制，据有了自己一方天下。不管双方用怎样的修辞来描述自己，20世纪的两大阵营本质上乃是富人与穷人的对垒。穷人也想成为真正的富人，同老的富人平起平坐，不再是主奴而成为兄弟。“四海之内皆兄弟”，世界大同，众生平等，这正是20世纪共产党人的梦想。在这样的梦想之下，共产主义运动蔚为大观。“有天就有雨，有雨就有河，有穷人就有共产党”，小说家冯德英笔下一位中国老农的呼喊倒是一言中的，颇成道理。

道理或许是简单的，然而对道理的认定却是复杂的。“马克思主义的道理千条万绪，归根结底，就是一句话：‘造反有理’。”1939年毛泽东在延安如是说。有理无理要看谁来说，有道是“公说公有理，婆说婆有理”；有理无理也要看对谁说，不有谚云：“秀才遇见兵，有理说不清”。需得大声申诉自己有理的人就已经是处于不利地位了，不用说他肯定是个弱者；而强者与富人何言哉，道理本来就是他们定的，他们可以从容不迫，可以温良恭俭让。造反的弱者的声音却往往是惶急的，是愤怒的，甚至是偏执粗暴的。岂只是说话，做事又何尝不是如此。俗话说——请原谅我一而再、再而三地引用俗语，我发现底层人民的俗话往往比堂皇美丽的文语更切中事实的真相——“可怜之人必有可恨之处”，可怜的穷人造反就往往会自我丑化，足招厌恨。湖南的贫农革命后踏上地主小姐少奶奶的牙床去滚一滚，被毛泽东高声赞扬；彼得堡的工人造反时往贵族府邸的花瓶里便溺，被列宁厉声斥责。赞扬也好，斥责也罢，滚牙床、尿花瓶之类确是穷人革命的惯例。穷人与弱者开口即过，动辄得咎，他们可恨只是因为他们从来就可怜。富人们自古以来就很少对他们加以青眼、怀有善心，从来就习惯于对他

们以恶相待。富人的文明是封闭性的，是不对外的，“礼不下庶人”的古训就道出了其中的天机。穷人在富人的恶待中学会了恶。富人总认为穷人卑鄙、下流；“卑鄙”、“下流”本是形容穷人的中性词汇，到头来却成为形容坏人的恶言，可见出富人歧视穷人的观念是怎样地弥漫于整个文化之中，无可逃遁；而如果穷人居然造起反来，那更是“卑鄙”、“下流”无疑。所有“文明”、“高尚”的出路都被富人们堵死，穷人们舍“卑鄙”、“下流”别无他途。穷人们履践了富人的诅咒，以此完成了对富人的复仇。

而任何复仇与反抗都在伤害敌人中包含着自伤。造反不是可以轻言的，革命决不是一件便宜的事。“动不动捉人戴高帽子游乡，‘劣绅！今天认得我们！’为所欲为，一切反常，竟在乡村造成一种恐怖现象。”“他们站在一切人之上——从前站在一切人之下，所以叫做反常。”[1] 毛泽东是一个目光尖锐的人，他一下子就发现了革命的反常。反常是什么？反常就是“怪物”，就是“幽灵”，就是“妖魔”。富人常常把造反的穷人咒为“妖魔”。“我们不是青面獠牙的妖魔”，革命者常常这样自我辩白说。其实，从某种意义上讲，革命就是革命者把自我“妖魔化”的过程。不要看轻了富人的诅咒，他们的诅咒是有力量的，因为他们手中握有强大的力量，不仅有物质的力量，还有文化的力量。他们的话不会平白而说，更不会白说。他们强大的压迫使革命者处于永远的紧张之中，将革命者逼上狭路。如果主流社会以宾朋待你，你就会成为宾朋；如果它总以异物待你，你就会往异端的方向越走越远，如果没有足够的自持你甚至还会疯狂。革命是一股戾气，革命是一架绞肉机。你

① 《毛泽东选集》第1卷，第16~18页，人民出版社1966年。

但看革命者在残酷地对待敌人的同时又怎样残酷地对待自己，你就会窥见一点革命的真实含义。30年代江西的“肃反”，共产党毫不留情地枪毙共产党；40年代延安的“抢救运动”，共产党又大规模地逮捕共产党；60年代的“文化大革命”，整整一代革命家都成了革命对象。当然你可以说这是王明、康生与江青的罪恶，是毛泽东极左的错误，但在这种一再重复的错误后面你是否也能够发现一点规律。罪恶就是罪恶，罪恶不容辩护，罪恶必须清算；但在清算罪恶的同时你是否也能对历史的悲剧性有一些领悟，并因这种领悟而生一些同情。一旦生为奴隶，你实际上只有两条路可走：要么成为死心塌地的、以侍奉为生的奴才，要么成为革命者，成为“妖魔”。如果我们今天对奴才已经多有宽谅乃至羡慕的话，那么对“妖魔化”的革命者的苛责与不恕也正在情理之中；举世纷纷都在倾心于富人与强者的话语与趣味，谁还会去理解被剥夺、被凌辱的穷人痛苦的正义呢？

作为一个革命党，中国共产党首先是中国的代表，它代表的是作为穷人的中国；其次它是穷人的代表，代表的是中国的穷人。这是李大钊在这篇《Bolshevism的胜利》以及同时期的文章中所表达的信念。这大概就是中国共产党的初衷。这篇《Bolshevism的胜利》写于1918年11月15日，发表于《新青年》杂志五卷五号，距今恰是80周年。其时中国共产党真实的革命历程还没有开始，血腥与荆棘的道路还没有打开，社会主义思想与理想作为一种终于求得的希望也才刚刚传入，对于李大钊这样的革命者来说，那真是一个喜悦而幸福的时刻。此时的李大钊思想澄明、心灵纯粹、情绪乐观，他为革命预设了正义的灵魂，也为它预期了一条坦途。如今半个多世纪过去了，李大钊身后的几代人都经历了许多撕心裂肺的故事，满目

沧桑，心多创痛，再来读这篇幼稚但却纯洁的文字真是百感交集。前人不知道后来的复杂，后人也常常忘了从前的单纯。但惟是单纯的东西能触发复杂的思绪，并成为复杂事物的衡量。今天重读并且重刊这篇文章，作为马克思、恩格斯《共产党宣言》发表150周年的一种特殊纪念。

二

社会主义在马克思、列宁那里是一种普世主义理想；而在中国，它的普世主义内容虽然被反复重述，但它真正的功能与意义却在于它首先是中国现代民族主义的一种实现途径。20世纪初，民族主义实际上是中国一切现代思想的起点与归宿，包括后来同社会主义一样被作了普世化解释的民主主义与启蒙主义。列强鲸吞蚕食，朝廷救国无力，当时的知识分子情急之中取来了民主的理念，匆忙祭起以开救国新途。1904年陈独秀写道："凡是一国，总要有自己做主的权柄，这就叫做'主权'。这主权原来是全国国民所共有，但是行这主权的，乃归代表全国国民的政府。一国之中，只有主权居于至高至尊的地位，再没有别的什么能加乎其上了。上自君主，下至走卒，有一个侵犯这主权的，都算是大逆不道。"① "这国原来是一国人所公有的国，并不是皇帝一人所私有的国。"② 陈独秀之所以这样彰扬民权，乃是要导出匹夫救国的民责："我生长二十多岁，才知道有个国家，才知道国家乃是全国人的大家，才知道

① 《陈独秀文章选编》(上)，第40页，北京，三联书店，1984年。
② 《陈独秀文章选编》(上)，第42页，三联书店，1984年。

人人有应当尽力于这大家的大义。”[①] 因为朝廷不能有效地实行民族主义，才用动员人民的民主主义代其行之。即使文化上的启蒙主义，也不脱离新民以救国的主题，同样是1904年陈独秀的话可以作为例证：“我们中国希奇古怪的坏风俗，实在是多得很，一时也说不尽。现在我拣那顶要紧的，顶有关系国家强弱的，说几件给列位听听。”[②] 后来民主主义的观念胜利了，民国也建立了，但中国却依然没有救下来，相反执政的军阀与外国列强较清廷有了更深的勾结，这时候社会主义才作为救国利器被彰扬。其实社会主义思想早在民国之前就在中国人中流布，1907年和1908年刘师培在日本就曾以无政府主义的立场大力宣传之，并根据这种思想对当时中国社会的各阶级作了切实的分析。刘师培曾作《论中国资本阶级之发达》一文，对清末资产阶级产生的经济与文化环境作了相当准确的描述，对政府与商人的政治交易、官僚以赃银作资本兴办实业、知识分子与资产阶级的结盟诸种情状揭示甚明，他的《论中国宜组织劳民协会》一文对资本家剥削与虐待工人、工人工役之苦与工资之低、政府保护资本家而镇压工人的情况也例举颇详。他还有《论中国田主之罪恶》的长文详细论及了中国地主阶级的来源、分类、剥削方式及与佃农的矛盾。他在这种研究的基础上主张工农革命，并提出了工农联合的思想。关于马克思主义，他也在为《共产党宣言》的译稿所写的序言中作了讨论，对其价值的认识也很深刻：“欲明欧洲资本主义之发达，不可不研究斯编。复以古今社会变更均由阶级之相竞，则对于史学

① 《陈独秀文章选编》（上），第39页，三联书店，1984年。
② 《陈独秀文章选编》（上），第25页，三联书店，1984年。

发明之功甚巨，讨论史编，亦不得不奉为圭臬。”[①] 真是惊人得很，刘师培刊于1908年的这些文章，其对社会主义理论的掌握以及理论联系实际的能力，与十多年后的共产党人比较起来竟不觉逊色。然而，大有意味的是，他的这些传播在当时中国的思想界却一无反响，大家读后也并不以此为意，他有力的文字与雄辩的论述也并没有打动人心。直到1917年1月，陈独秀对社会主义还非常疏远，认为它对中国来说是言不及义的，他在答褚葆衡的书信中写道：“社会主义，理想甚高，学派亦甚复杂。惟是说之兴，中国似可缓于欧洲。因产业未兴，兼并未盛行也。”[②] 只是在1917年俄国十月革命之后，中国知识分子对社会主义才忽然热衷起来，必欲接受而履行之。个中原因只有一个：透过苏俄革命，中国人忽然发现社会主义却原来是可以拿来救国的。

沙皇俄国在欧洲是一个落后的农业国，用列宁的话说是一个“小农国家”。[③] 它有自己的工业实力，并且加入了世界资本主义体系，但它在这个体系中又颇受比它更强的国家如英、法、德的盘剥与压迫。20世纪初它的生铁产量仅占世界总产量的5.5%，铜占2.3%，煤占1%；而作为重工业主体的军工，也受到了德、法、英等国家的控制，就在1914年1月第一次世界大战前夕，德商克虏伯还收购了俄国最大的普梯洛夫

---

① 刘师培：“共产党宣言序”，原载《天义报》第16、17、18、19四册合刊，现收《刘师培文选》，上海，上海远东出版社，1996。前文提及的刘师培的文章均初刊于他1907年、1098年先后主编的《天义报》与《衡报》，并收入《刘师培文选》。

② 陈独秀（署名记者）：“答褚葆衡”，《新青年》第2卷第2号。

③ 《列宁选集》，第3卷，第440页，北京，人民出版社1995。

兵工厂，尔后法国又染指此事。[1] 战争期间，俄国还被迫接受了英、法、美等国条件苛刻的军事借款，总数达76亿8千万卢布；同时，“英国更对于俄国军事装备和军火物品，极严厉地规定了一些生产的条件。”[2] 这也就是斯大林后来所说的沙皇俄国“在奴役性的条件下出让了租让权，并从西方列强那里取得了奴役性的贷款，因而钻进了半殖民地式生存的羁轭里。”[3] 十月革命后的新政府（其时被中国人称为“劳农政府”）拒绝偿付沙俄时期的一切债务，退出了与列强的战争契约并退出了整个资本主义体系，用斯大林的话说，走上了一条非奴役性的发展道路。俄国这个半东方的落后国家通过革命反抗列强侵凌的成功，恰可以作为中国这样半殖民地穷国的榜样与示范，给中国人昭示出路。

然而，在十月革命的当时，在李大钊写《Bolshevism的胜利》的时候，中国的知识分子与革命者并没有也不可能从这样的角度去理解新俄国。在中国人眼中，沙俄不折不扣地是一个列强，是一个几十年来对中国极尽欺压、掠夺之能事的发达的强国，这种历史记忆太深刻了；中国人其时的经济史知识也还不足以去分辨俄国在资本主义体系中的位置，因而中国人决不可能把沙俄视为“同是天涯沦落人”的难兄难弟，并进而从落后国家通过革命获得独立的意义上将新俄视为榜样。列宁将沙

---

① 参见梁士琴科：《苏联国民经济史》第2卷，第781～793页，北京，人民出版社，1954。

② 参见梁士琴科：《苏联国民经济史》第2卷，第8761～879，北京，人民出版社，1954。

③ 《斯大林论工业化》，第15页，北京，人民出版社，1955。

俄的性质判断为"军事封建帝国主义",[①] 中国对其落后的封建的一面不甚了了，而对其军事的、帝国主义的一面却知之甚深。中国人确实从十月革命的胜利中看了中国民族解放的希望，但那却是从完全不同的角度，从列宁的布尔什维克所张扬的阶级斗争理论中看到的。其时的苏共领袖列宁还不像后来的苏共领袖那样较多地从苏联民族国家的立场上看问题，他坚持了共产党人的人类立场，继承了社会主义的普世情怀，他把压迫中国这样贫弱国家的帝国主义看做是资产阶级发展的必然结果，指出只有推翻资产阶级才能解放它们的殖民地，因而他也就把殖民地半殖民地国家的整个民族看做是无产阶级的同盟军。1918 年 3 月所通过的俄共（布）的党纲对形势作了这样的估计："一切先进国家内劳动者反对帝国主义和剥削者的国内战争，开始与反对国际帝国主义的民族战争结合起来了。"[②] 列宁为党纲作解释说："社会主义革命将不仅仅是和主要是每个国家里革命无产者反对本国资产阶级的斗争——不是的，这一革命将是一切被帝国主义所压迫在的殖民地和国家、一切附属国反对国际帝国主义的斗争。"[③] 他因之而明白地提出了俄共的策略："现在我们苏维埃共和国将要把东方所有正在觉醒的各族人民团结在自己周围，以便与他们一起来进行反对国际帝国主义的斗争。"[④] 基于他阶级斗争的思路，列宁要扶植殖民地半殖民地的反抗还有更深的一层动机，即他看到了如果列强不断从弱国获取殖民利润，那么它们就能继续对本国工人进

① 《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论沙皇俄国的侵略与扩张》，第 28 页，北京，人民出版社，1974。

② 《列宁斯大林论中国》，第 66 页，解放军出版社，1950。

③ 《列宁斯大林论中国》，第 66 页，解放军出版社，1950。

④ 《列宁斯大林论中国》，第 68 页，解放军出版社，1950。

行收买，本国工人就能分润其成而成为资本家的同谋；而只有剥离殖民地，列强国家资本家与工人的矛盾才会加剧，工人才会起来革命并成为新俄之援。[1] 列宁在十月革命乍胜之时等待德国工人革命等得太殷切也太失望了，当时他不得不以屈辱的条件同德国媾和，所以他对这一点认识颇深。从这种思想出发，他认定社会主义必然是国际主义，他斥责第二国际眼中只有欧洲，口头上承认国际主义而实际上以“小市民的民族主义与和平主义代替它”[2]。他为国际主义定下了两条原则：“第一，各国无产阶级斗争底利益服从全世界范围的这一斗争底利益；第二，实现了战胜资本主义底民族要能够而且要准备为推翻国际资本而作最大的民族的牺牲。”[3] 新俄也确实做出了这样的牺牲。1919 年 7 月 25 日，《俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国对中国人民和中国南北政府的宣言》发表，中称：“工农政府接着宣布废除与日本、中国和以前各协约国所缔结的一切秘密条约。因为沙皇政府及其各协约国利用这些条约以威逼利诱的方法奴役东方各国人民，主要是奴役中国人民，使俄国资本家、俄国地主和俄国将军从中得利。”[4] 这宣言受到中国各界的热烈呼应。

正是从这具有普世精神的社会主义中，中国的知识分子看到了中国民族主义达成的希望；也正是在这种希望的感召之下，社会主义在中国的传播才获得真实的动力与接受基础。中国人终于为自己最大的心病找到了可信的新解药。当一战结

① 《列宁斯大林论中国》，第 82 页，解放军出版社，1950。
② 《列宁斯大林论中国》，第 66 页，解放军出版社，1950。
③ 《列宁斯大林论中国》，第 77 页，解放军出版社，1950。
④ 该宣言全文见《五四运动文集》，第 359 ~ 362 页，北京，三联书店，1959。

束，各协约国乃至中国的愚民欢庆胜利的时候，李大钊在一旁冷笑：到底是谁的失败、谁的胜利？他说是军国主义的失败，是“大……主义”的失败，是资本主义的失败，这种失败将不限于德国，协约诸国也即是同样压迫中国的这些列强将来也不能幸免；[1] 而胜利是民主主义的胜利，是社会主义的胜利。社会主义的正义性以及它解决中国独立问题的有效性就这样被体认，被发现。这一时期陈独秀的言论更加快人快语、单刀直入，他说：“我们急于要排斥资本主义，本来不限于中国人，大部分还是因为外国资本主义压迫我们一天紧迫似一天，真是罗素先生所谓‘束缚中国生死’了。”“中国劳动（劳工）团体为反抗资本家资本主义而战，就是为保全中国独立而战。”[2] 中国的知识分子是由这样地认可社会主义而自己变成社会主义者的。不是因为先有中国工人运动的高涨才产生了社会主义者，而是因为先产生了这样的社会主义者，他们才去发动工人运动为自己寻求阶级基础与力量源泉的。共产党从一开始就代表的是作为穷人的、被压迫被剥夺的中国。

三

当然，共产党同时还代表中国的穷人。不管你选择社会主义是出于怎样的动机，一旦你加入这个运动，你就必然地被这个运动具体的、真实的逻辑与要求所决定。这就是为什么中国共产党先去发动工人运动、尔后又去发动农民运动、甚至去组织军队进行国内战争的缘故。由此可以概括出中国社会主义的

① 参见李大钊：“庶民的胜利”，《新青年》第5卷第5号。
② 陈独秀：“复东荪先生”，《新青年》第8卷4号。

双重驱动力。一种是要达到国际间的平等，满足中国的民族主义诉求，其实质是抗拒外来剥夺实现中国的现代化，主要是独立的工业化；另一种是追求社会的平等，其手段是阶级斗争、武装暴动以及后来的暴力专政，一言以蔽之就是革命。前者是中国社会主义的初衷，后者则根源于社会主义的某种本性。工业化与革命双重动机的并存形成了真正的张力，这两者时而重合，时而分离，使中国的社会主义呈现出极其复杂的状态。即使仅就革命而言，它的含义也因时而异，它有时与民主相关，有时又与专政相关。仅从革命领袖毛泽东个人理解的游移，就可以斑见出革命的多义。1919年毛泽东写道："各种改革，一言弊之，'由强权得自由'而已。各种对抗强权的根本主义为'平民主义'。(兑莫克拉西。一作民本主义，民主主义，庶民主义)。宗教的强权，文学的强权，政治的强权，社会的强权，教育的强权，经济的强权，思想的强权，国际的强权，丝毫没有存在的余地。都要借平民主义的高呼，将他打倒。"[①] 此时他说的是"德先生"的话。而一年半以后他又说："激烈方法的共产主义，即所谓劳动主义，用阶级专政的方法，是可以预计效果的，故最宜采用。"[②] 1955年反对胡风时他说："他们确实是胆战心惊，感到'小媳妇一样，经常的怕挨打'，'咳一声都有人录音'。我们认为这也是极大的好事。这种好事，也是几千年没有过，仅在共产党领导人民作了长期艰苦斗争之后，才使得这些坏蛋感觉这么难受。"[③] 而当1966年反对刘少奇时，他的话锋又转："在无产阶级专政条件下，也容许群众请愿、

---

① 毛泽东：《〈湘江评论〉创刊宣言》，《湘江评论》创刊号。

② 《新民学会会务报告》第二号，见中共中央党校党史教研二室编印《中国共产党创立时期文献资料选编》，1986。

③ 《毛泽东选集》第5卷，第159页，北京，人民出版社，1977。

示威游行和告状。而且言论、集会、结社、出版自由，是写在宪法上的。从这次镇压学生群众文化大革命的行动来看，我不相信有真正民主，真正马列主义。”[①] 我相信毛泽东的这些话都是言而由衷的，这之中的矛盾只是一个革命家的角色中本有的矛盾。

在这里顺便插一句，尽管社会主义有时偏执于专政，但很多时候它在对民主的知与行上，往往比以民主自命的自由主义者更及物、更有力。自由主义本是一种美好的理念，在欧洲的历史上它曾是一种良性的力量；而且由于它的逻辑中包含着平等的指向，使它往往成为社会主义的朋友。不过，因为自由主义的守成性与妥协性，由于它对革命的反对态度，它在干预极为激烈的利益斗争时常常是无效的；无效而又强言，那就会成为掩饰乃至粉饰丑恶性现状的虚假的意识形态。比如在强势民族与弱势民族的关系上，正如霍布豪斯（L.T.Hobhouse）在讨论自由主义时所揭示的那样：“在与弱小民族的一切关系中，我们是在一种不老实地唱高调败坏了的气氛中活动的。如果人们说平等，他们指的是被各种法律所压迫；如果他们说保护，他们指的是对喂肥了的鹅的保护。”[②] 而中国现代史上的自由主义者更是营养不良，在中国严酷的社会状况下更显得苍白。对待人生他们的血是比较冷的，面对下层人民的痛苦与挣扎他们的心是硬的，而在关键时刻、尤其是面对权势与恶势力压迫的时候他们的骨头又是比较软的。这就使得他们为中国社会所开的药方每每是虽要不了命但也治不好病的糊涂药方。自由主

① 见《中华人民共和国实录》第3卷（上），第141页，长春，吉林人民出版社，1994。

② 霍布豪斯：《自由主义》，朱曾纹译，第20页，北京，商务印书馆，1996。

义的代表人物胡适关于民主自由有许多议论，而这些议论的正确性往往不出学院围墙之外；他热衷于同权贵、名流往来，他要求的民主实际上只是上层知识分子与政界、工商界上层的"共和"。1922年胡适起草的《我们的政治主张》，提出了"好政府"的主张，要求社会上的优秀分子起来运动使政府好起来，而坚决反对南北战争："……但我们不承认南北的统一是可以用武力做到的。我们主张由南北两方早日开始议和。""我们深信南北没有不可和解的问题。"[①] 这种"好政府主义"的实质是维持军阀割据的局面，在不改变真实的社会力量格局的情况下希求民主；他没有看到民主的制度形式只有在反映社会实际力量结构的情况下才能真正有效，如果没有社会实际力量的合理化，不惟民主形式很难达成，就是有了形式也是虚设。同样是1922年发表的《中国共产党对于时局的主张》，对胡适诸人就有恨铁不成钢的数落："好政府主义诸君呵！你们刚才发出'努力'、'奋斗'、'向恶势力作战'的呼声，北京城里仅仅去了一个徐世昌，你们马上就电阻北伐军。……军阀势力之下能实现你们所谓好政府的涵义吗？你们观察现时京、津、保的空气，能实现你们政治改革的三个基本原则和六个具体主张吗?"[②] 该宣言并认为当时貌似民主的联省自治的方案，如果不先行铲除军阀，就会成为"联督自治"，徒使武人割据合法化。共产党对军阀的认识是清醒的："这种半独立的封建国家，执政的军阀每每与国际帝国主义互相勾结，因为军阀无不欢迎外资以供其军资与浪费，国际帝国主义在相当的限制之内，也

---

① 《胡适文存》二集，第299页，合肥，黄山书社，1996。

② 此文以中国共产党中央执行委员会名义发表后被称为"中国共产党第一次对于时局的主张"。原载《先驱》第9号，引自中共中央高级党校《中国共产党历史参考资料》(党的创立时期)，1962。

都乐以全力借给军阀，一是可以造成他们在中国的特殊势力，一是可以延长中国内乱使中国永远不能发展实业，永远为消费国家，永远为他们的市场。”[①] 对民主实现的这两种见识，其高下是不难分别的。鲁迅也认为自由主义者的“好政府主义”实在不成话，当1930年他们重弹此调时，鲁迅讽刺说“好政府主义”这个药方上开的不是药名，而是“好药料”三个大字。[②] 自由主义是有特定涵义的，它不是自由的同义语，也不像我们今天理解的那样宽泛，更不是所有好的东西都可以被自由主义囊括，而且我们判断中国的自由主义亦不能不在衡量其理念的同时衡量其运动与人物的历史。而社会主义是有丰富内容的，就人类对其已有的实践与实现来看，它也决不像我们今天由于各种各样的缘由所理解的那样狭窄。

回到工业化与革命的双重动机上来。革命有它自己的目标与规律，有的时候革命似乎忘情于自己的事务，忘记了与工业化（即现代化）目标的互相照应，有的时候甚至会背离这个目标（如“无产阶级文化大革命”）；但总的来看，在较多时候，中国社会主义者的革命，包括它以专政面目出现的极端形式，实际上不自觉地暗合了工业化的需要，成为现代化的扫路机。农民革命、土地改革、与合作化并行的乡村政权重建，打破了传统的宗法社会，完成了国家对乡村的整合与社会动员，而以政党组织和新的通讯手段为基础的中央集权制，保证了民族国家的建立与统一，适应了现代化起步阶段集中化（centralization）的要求。这实际上是完成了北洋政府未能着手、国民政

① 此文以中国共产党中央执行委员会名义发表后被称为“中国共产党第一次对于时局的主张”。原载《先驱》第9号，引自中共中央高级党校《中国共产党历史参考资料》（党的创立时期），1962。

② 《鲁迅全集》第4卷，第244页，北京，人民文学出版社，1991。

府又半途而废的发展步骤。如果说中国这样一个东方落后大国的现代化只能在这种限制中走上一条赶超型的非常道路、这条道路在一定阶段内又是以资本与生产集中为特征的话，那么“抓革命、促生产”这种从文化上看远非理想的动员机制就有其不得已的合理性。以计划经济为核心的“斯大林模式”曾给我们几代人带来了巨大的痛苦，而且在这种体制难以为继的时候我们终于将它抛弃，然而评价那段历史却须在依凭我们的道德情绪的同时诉诸我们的历史眼光。如果我们对过去事件的合理性与不合理性没有准确的理解，那我们就不能从它们的阴影中走出来，就不能摆脱对我们现在路径的盲目性。

四

“一切历史都是当代史。”这句话不仅是说对历史的叙述总体现着当代人的关怀与心情，而且是说过去历史的意义不是固定的，它随着后来生活的变化而变化，人们会根据历史的新的结果不断修改对历史的认识。然而精神性的东西往往超脱于这种变化，具有永久的价值。“人道的警钟响了！自由的曙光出现了！试看将来的环球，必是赤旗的世界！”尽管今天的环球赤旗一面面落地，但李大钊对他的主义的充沛信心仍使后人读来神旺；而他将“人道”、“自由”这些神圣的价值放到社会主义的肩上更使后来人倍觉庄严。中国在今天已经超越它非常化的发展阶段，回到了世界的主潮流；然而，越是如此，环境对它竞争能力的要求也就越高而不是越低。只要中国还没有完成它的发展任务，还没有实现独立的现代化，中国人在本世纪初的忧愤与恐惧就不会消失，李大钊所表达的社会主义精神就不会丧失其功能性的作用。社会主义与市场的结合意味着它必须

走向法治化的民主与自由，只有这样，执政的共产党才能真正有效地驾驭社会并在世俗化的环境中保持作为其生命源泉的纯洁性，才能动员并容纳人民的智慧与创造以形成真正的民族竞争力，才能达成平等以维持社会和睦，而这种创制亦需要共产党唤回革命与自我革命的真精神。开放是一场竞争，改革是一场革命，能应对世界的变化与挑战方称健者。骏骨已凋否？髀肉复生未？社会主义本是人类文化中最有活力的因素，它作为“异端”、作为“幽灵”与“怪物”时所拥有的生命力应该能够支持它在千难万险中完成人类文明的新建构。

陈平原学术观讨论

从20世纪80年代末到90年代末，陈平原的学术兴趣颇指向学术活动本身。他先是出版了针对当前学术界的批评文集《学者的人间情怀》（珠海出版社1995），后来又出版了学术史专著《中国现代学术之建立》（北京大学出版社1998），而他对北京大学校史的研究、对小说史理论与实践的总结也都表现出了他将学术活动对象化的努力。这也算是另外一个意义上的“为学术而学术”吧。就同代人看来，陈平原在此时此地关注学术本身是不难理解的，这可以看作是他对中国学界所面临的危机的一种应对。这种危机首先来自外部，来自社会的世俗化带来的对文化与意识形态需求的减弱，来自社会阶层的多元化对学术文化集团的排挤与压抑，来自革命时代形成的反智主义（anti－intellectualism）在市场条件下的新一轮泛滥，来自转型期的政府对知识分子尤其是人文社科知识分子整合与吸纳的困难：这一切都造成了学者地位的相对沦落。也许有人不认为这种地位沦落是真正的危机，但至少应该承认它的确在学界造成了普遍的危机感。大家不持异议的是学界内部的危机：一方面是在西方大学学术标准的衡量下对中国学界普遍存在的粗疏学风的发现与否定，这无情地动摇了许多人的事业乃至饭碗；另

一方面，伴随着不同文化、不同民族间的价值冲突与情感冲突，伴随着大批留学生回国任教所引发的校园政治斗争，不少学者又对学术标准与学术论题的西方化（这日益成为主流）提出质疑，这种质疑又触发了一种源自清末的久远的隐痛，那就是中国固有的道统、学统乃至整个文化价值的失落（用顾炎武的概念，这也算是“亡天下”了）。陈平原对学术的危机有深刻的感知，对危机中的学术界有真切的观察与精细的辨析，这使他的《学者的人间情怀》（在下文简称《情怀》）一书读来有警人之效。在这本书中陈平原心气平和，事理通达，立论相当公允，但在字里行间又不时地透出一种耿介之气。几乎当前学人遭遇的所有困境都在此书中或多或少地进行了讨论，可见作者对此类问题的关心不是一时的冲动，也使得这本不同时文章的结集有了一种自发的系统性。为了贴近现实，这位远寻晚清的研究者还积极从时下的报章杂志中汲取资料，这也可以说是他所推许的“人间情怀”的流露吧。《中国现代学术之建立》（在下文简称《建立》）是部史书，遵循的是严格的“述学”规范，没有陈平原力戒的“背后有‘影事’”之弊，不过这部书、这个选题仍起因于现实关怀，正如陈平原自己所说：“20世纪末的中国学界，重提‘学术史研究’，很大程度也是为了解决自身的困惑。”（《建立》P.2）正是这种困惑才使陈平原在整理历史的时候能够提出问题，使此书有了以问题为纲目的特殊体例。虽说将章太炎、胡适的个案冠以“中国现代学术”的帽子略嫌宽大，但若考虑到章、胡二人的代表性，并对“建立”作狭义的理解，这本书从框架与逻辑上是足以自洽的。因为这本书的问题导向，它才能那样地切中当代学人的心病。作者知人论学，富有眼光，其隽见藏于从容展开的行文之中，每有闪现。他对于一些历史公案一语道破的评说，对于一些常见的模

糊认识的澄清，都令人有豁然开朗之感。尤其是“专家与通人”一章，分析精彩，文字得意，笔下生风，见出陈平原是胡适真正的解人。相比之下关于章太炎的章节要生涩一些，且对其论学思想的梳理强于对其学术本身的总结，不过这也并不伤害这些章节的启发性。读《建立》一书有一种读史之乐，历史需要今人这样谈论，才会变得亲切可感；今人需要有人这样谈论历史，才会觉得寂寞得慰，困惑得解。

因为其内容的丰富性，我这篇匆匆数日、寥寥数纸的作文不可能全面批评陈平原的论学之学，而且他所论及的晚清学术又是我没有下过功夫的，不可多言。我仅就我所关心的一个问题整理一下陈平原的答案，并对其作一些追问。当然，我选的是我对陈平原的答案还有些疑问的问题，至那许多我见之大喜的观点就不在这里提及了，等将来我有机会研究学术史时再一一论列。

我选的问题是学问与人生究竟应有怎样的关系。这是一个很初级的问题，但又是一个很根本的问题，可能不少人从学多年并没有真正想清楚它，因而处于一种不自觉且不自由的状态。即使对这个问题已有定见，那么在当前社会价值日趋一元化的新境况下也有必要再思与重审。当然你可以说答案因人而异，但我问的是一个立志从学的纯粹的学人在这个问题下究竟有多大的选择的可能性。陈平原严肃地对待了这个问题。正因为严肃他才没有轻易地偏执一端，而是表现出一种诚实的矛盾态度。一方面，他认为“作为一名学者，大可不必执著于如何提高学问的地位，而是把学问从生活的目的降为‘手段’”，“不再在学问与人生之间划等号，而只把做学问作为一种职业工作，这样可以解决很多人内心深处学问与人生的矛盾”（《情怀》P.22~23）；另一方面，在三年之后他又觉得“对真正的

学者来说，治学不只是求知或职业，更体现一种人生选择，一种价值追求”（《情怀》P.39），惟其如此他才对那些明知寂寞与冷清的前景仍选择文史之学的年轻学子以“悲壮”相励（《情怀》P.55）。

这种矛盾态度并非只属于陈平原，它属于包括我自己在内的许多人。我之所以说它是“诚实的矛盾态度”，是因为我认为这种或许作者自己也不自觉的逻辑上的矛盾并非是表达上的失效，也不是“觉今是而昨非”的自我修正，而是当代学人身处的历史困境的曲折表达。逻辑与历史往往不能重合，历史情景比逻辑公式要丰富得多，圆满的逻辑往往不能充分而全面地表现历史，反倒是逻辑的矛盾有时能折射出历史的真实：困窘的真实，两难的真实，走投无路的真实。将学问既仅当作谋生手段（职业）、又当成人生目的（价值追求）的逻辑矛盾表现的是当代学人为学的理想境界与其现实状态互相不能克服的冲突，由对这一问题的关注又引发了我们讨论一系列相关问题的兴趣：专业化与非专业化的问题，求是与致用的问题，曲学阿世或曲学欺世的问题。陈平原以不同的方式提出并谈论过这些问题，他的谈论正可以成为我们讨论的对象。

先来设想一下我们把学问仅当作职业的状态。如果我们作此选择，就意味着我们并不会将学问看得多么神圣；此时学术劳动是谋生的需要，它满足的是人衣食住行的生物性需要（马克思说是动物性需要）而不是人作为人的需要（马克思说是劳动的需要）。当然也会有人把谋生的职业神圣化，但那是不可取的异化。一种职业最大的特征就是它必须有用，否则不会有人为它付钱，也就是说如果我们的学问没有用处我们就无处领工资了：这在现代社会中越来越成为铁的真实。我们今天所反复谈论的学术的专业化其实也无趣得很，它无非是现代工业化

体系所要求的越来越细化的分工对学问这一古老传统强制性重塑的结果。陈平原认为"通人"与"专家"的区别主要是古今之异而非中西之别（《建立》P.158），其实它既是古今之异又是中西之别，而且首先是中西之别，因为现代化工业化体系始于西方，它成为中国的"今"（现代）并非内在的必然。当然，中西在古代都有专家，但那同今天学术的专业化并不相同。工业化体系所要求的分工是容不得无用的，学术在这个体系中各有功能：自然科学为技术提供基础，社会科学为政府与企业提供咨询，人文学科为社会提供意识形态。有时人文学科也有决策参考作用，比如对异国历史与文化的研究有助于战争、外交与殖民；有时甚至自然科学也会被改用意识形态，比如达尔文学说会变成社会达尔文主义。各门学术的作用是交叉的也是多样的，但都必须有用，有自己不能替代的功能。在专业化的体制内，学科的发达与否与其功能的重要与否密切相关。比如冷战时期因为有意识形态战的背景，全世界的人文学科都比较发达，冷战结束后则都呈衰势。专业化体制意味着学术活动成为一种供应消费与使用的生产，学者成为雇佣劳动者。陈平原批评《1993年度国家社会科学基金课题指南》中国文学项目的意识形态实用性（《情怀》P.115），实际上这种现象不独中国有，美国也一样，无益、无助于实用的课题在美国也很难找到资助，这是专业化学术生产所依赖的高度实用化的现代工业社会体系决定的，这种情况在不同国家的表现只有文野之别、隐显之别，没有什么本质的不同。萨依德将"专业态度"视为"今天对于知识分子特别的威胁"（萨依德《知识分子论》P.112—113，台湾麦田版），表达的是他在美国语境中的忧虑。米尔斯分析了以大学为代表的文化机关如何成为政府的"科学机器"（Science Machine），揭示了学术的专业化与有用性同工

业社会政治经济乃至军事的关系（C. Wright Mills: *Power, Politics and People* P.405～422，Oxford University Press），亦从一个侧面印证了萨依德的忧虑。

揭示学术专业化在工业化体系内的实用本质意在剥去其神圣性，以便确定我们对它的态度。学术专业化的确是一个无可更易的趋势，是一个强大的现实，但我们却不必崇拜它、信仰它，我们只是不得已而顺应它，不得已而侧身其格局之中，我们确实就把它当成一种职业，仅此而已。陈平原对当代学人的这种处境是明了的，所以他对专业化的弊端时有点评，并建议"只把做学问作为一种职业工作"。但同时他也期许另外一种治学境界，即前文所引"体现一种人生选择，一种价值追求"的圣贤境界。我认为承载这种境界的学问是很难在专业化的学术格局中找到立足之地的。承载这种境界的学问有两种，一是求是之学，以求是为目的，以追寻真知、真相与真谛为目的，满足的是发乎天性的爱智好奇之心，这可以说是"为学问而学问"了，这种学问陈平原在他的著作中反复表述过了；二是自修之学，通过学问来丰富自己的精神，完善自己的人格，增进自己的智慧，使自己从种种蒙昧与精神枷锁中获得解放，这接近于孔夫子所说的"学而为己"。自修之学不见容于专业化格局是显而易见的，这种学问不具有专业化格局所要求的生产能力，因而在这个格局中没有竞争力，它只有一个命运那就是被淘汰。自修之学关注的是德性、精神圆满与智慧，而专业化则不关心人的灵魂。当然专业化格局中也设置一些规范与道德，如不许抄袭、言而有征、征引加注（政治学者邓正来先生与他的《社会科学季刊》曾大推广过这些规范），但那主要是职业道德而非价值德性。专业化学术产出的是知识与信息。"到哪里去寻找我们在信息中丢失的知识？到哪里去寻找我们在知识

中丢失的智慧"？倒是诗人 T.S. 艾略特在《岩石》一诗中的句子可替我们叹问。求是之学亦与专业化格局不相容；这并不是说专业化格局没有求是或称求真的功能与能力（实际上在一定范围内它的这种能力还相当强），而是说它并不以求是为目的而以有用为目的。对它来说有用是第一位的，"有用挂帅"，而求是求真是从属性的，它既可以为了有用而求真，也可以为了有用而不求真甚至造假，比如冷战期间东西方的学术机构因为各自的利益都对历史、文化与现实图景有所虚构。这也就是陈平原所警惕的曲学阿世与曲学欺世。陈平原设想通过"对学术传统的尊重（可以反叛）、对学术规则的理解（可以超越），以及具体研究操作中的合理化"来防止这种歧途（《情怀》P.32）；但实际上对"合理化"方法与工具的校正能力不可估计过高，因为它们并不是超脱的、来自上帝的法器，它们是被专业化格局所选择、定义并且授权的，它们自然地包含着专业化格局的价值取向，因而必然与专业化格局相亲和，正如韦伯的"合理化"（Rationalization）并非是合道理之理、真理之理，而是符合现代化社会自设的逻辑与秩序一样。最后再来辨析一下"有用"这个概念。依照我们善良的愿望，"有用"当然是件好事，有益于人类福祉在某种程度上甚至可以成为我们治学的动力与寄托；但现代工业化体系所定义的"有用"与我们设想的有益于人类福祉并不完全是一回事，现代体系有其特定的方向、诉求与利益，它们是否代表人类真正的福祉一直有人持怀疑态度，法兰克福学派对它们的警惕、恐惧与批判也不无道理。

从行文的语气来看，陈平原似乎想把作为职业的学术（符合专业化的要求）与作为价值追求的学术（以求是与自修为目的）统一起来。我觉得这二者或有重合，但要真正统一起来是

很困难的。90年代不少中国学人在这二者中间徘徊，脱离不了专业化格局，但又不忍放弃自己对学术的理想；不过，生活在急剧变化，专业化日益成为学界的主流，弦越绷越紧，网越织越密，恐怕今后可以徘徊的天地越来越小了。丢掉幻想、彻底加入专业化格局是学院中最可行的出路。加入专业化，尽最大可能将专业化学术活动与自己的兴趣结合起来以缓解痛苦并获得意义，也许这就是我们最好的命运了。陈平原的“人间情怀”说可以作为专业化学人自我排解的方法（见《情怀》P.34～35），而他的“人文修养”说则可以用作专业化学人的自我校正，他说：“所谓对‘桥’与‘筌’的超越，很大程度上得益于学者个人浓厚的人文修养。社会分工日益加剧，如今再没人敢说‘一物不知儒者之耻’之类的大话。学术规则先你而存在，而且未经思考与选择就落实在你的研究进程中。……正式科班出身的学者，往往眼界狭窄，趣味单调，中西不通，古今不通，文史哲（更不要说人文、社科）不通，虽说专精有望，但难得博大，这与现代人过早专业化的学术训练有关。这样，即便在理论框架的借鉴和设计方面下了很大功夫，其选择仍有很大的局限性。不希望学者都成为上下古今无所不通的‘侃爷’，但主张文学史学家保持比较广泛的学术兴趣，别被某一精彩的理论框架噎死。博学自然闳通，多读‘无用’之书，可以使得治学平正通达，超越一时一地风气时尚和意识形态造成的局限。”（《情怀》P.62）我这里之所以大段引述，是因为这段话深得个中三昧，且其心拳拳，实在可圈可点。专业化学术肯定不是理想，但也不能就此一口咬定它就是罪恶，情势与潮流之下将它作为一种职业还是可以的，在接受它之后又积极修正它、努力寻找其中的回旋余地乃是一种健康的态度。陈平原还希望能借助民间的私学来补充并匡正体制化的官学，他考察

了90年代中国私立学校兴起的情况（《情怀》P.116~117），也在《建立》中分析了晚清私学与官学之争；不过，在社会越来越一体化、同质化的现代趋势之下，哪里还有我们所向往的民间，哪里还有古圣贤所开书院的容身之所。目前中国的私立学校多以求利为能事，其实用化的反智主义倾向比官办大学还要强烈得多、露骨得多。就连美国的哈佛大学这样第一流的私立大学也早已成为政府最得力的"科学机器"（参见 John Trmp-bour，ed，*How Harvard Rules*：*Reason in the Service of Empire*，从"帝国服务中的理性"这样的书名就可以见出作者的判断）。对于那些不甘心加入专业化格局的学者，陈平原建议他们做一个文化人或称舆论家，从事文化批判，"撰写有独立思想而又为大众所接纳的文化评论"（《情怀》P.115）。这倒不失为一个好建议，但正如陈平原所说那也并非易事，除了需要才识之外，还需要同米尔斯所痛诋的现代社会另一种文化机关——大众文化工业（Mass Culture Industry）进行艰难而痛苦的博奕：不过这已经是题外话了。

读陈平原的著作还有很多心得，本想一一讨论，但不觉已超过了杂志社所给定的时限与篇幅，只好就此终篇了。陈平原的学问有口皆碑，他读书只比我高一个年级，在学问上却是先进，我只能望其项背。在北大中文系虽曰同学，我则一直以半师视之。记得1984年中文系研究生在第一教学楼开会，一个个子不高的年轻人满头大汗地半路赶来，主持人介绍说这就是新入学的王瑶先生的博士生陈平原，从中山大学考来。我身边的同学小声议论说这人十分了得，严家炎老师对他很看重，认为在学问上可以看作平辈。16年过去了，陈平原果然不孚众望，卓有建树。陈平原的思想学术一言难尽，我这篇短文虽难免迂思诞言，见笑于方家，也算是聊尽批评之责吧。

一九三五年一月的鲁迅

一

鲁迅在1935年1月并没有办什么惊心动魄的事情，其时上海与中国也没有什么惊天地动的大事，我选择这一月来观察鲁迅只是出于随手翻至的偶然。对鲁迅生活中的每一个阶段我都有无差别的兴趣，不管那时有没有称得上事件的热闹。我想抽出时间结合鲁迅的日记、书信按编年的顺序重读一遍鲁迅的文章，对鲁迅一天一天的日常经历、思想经历与文字经历都有一个真切的了解。日记是写给自己的，书信是写给熟人的，而文章则主要是写给同代与后代的陌生人的，这不同目的的文字才构成一个人人生的完整记录。鲁迅几十年如一日地写日记，这真是一种韧而近道的行为；他坚持在每篇文章上标缀日期，又是怎样一种美好的习惯；而且他还积习难改地热爱写信：这一切都给像我这样爱好细节的人带来了多大的满足啊。

我渴望了解鲁迅生活的细节，是因为我同他一样都是书斋中人，寄命于文字生涯。即使是60年前的同业者，也使我有一种同病相怜、相濡以沫的手足之情。在百年间汹涌而诡奇的

现代变迁中，文人书桌上的灯光究竟有多大的温暖与光亮呢？当然，鲁迅是圣人，他的光芒耀眼而灼人，他作为一个文人与我们生活的相近能增加我们渺小人生的意义与严肃性，能给我们以提拔与鼓舞；然而，即使伟大如鲁迅者也无法摆脱现代文人生活本有的平凡与庸琐、寂寞与单调，看到这一点又使我辈得到怎样的安慰啊。分享鲁迅的烦恼减轻了我们的烦恼，体味鲁迅的孤独使我们心灵有伴。鲁迅年轻的时候曾自痛“文章误我”，自号“戎马书生”，同革命的亡命之徒混在一起并自认“土匪”，但他终于还是以挥毫而不是挥刀终其一生。在20世纪堪称乱世的中国操文字生涯不仅意味着四处寻觅生计的颠沛，意味着催薪水、算稿费的灰色计较，意味着与学院、文场蝇营狗苟之辈的无聊争斗，更意味着在压迫、暴力与大黑暗面前的无能为力。“忍看朋辈成新鬼，怒向刀丛觅小诗。吟罢低眉无写处，月光如水照缁衣。”这种困兽般走投无路的绝望感、束手无策的悲愤感读来使我们的心头如坠磐石。尽管在世纪结束的时候我们发现鲁迅其实改造了历史，然而在他所亲历的真实的晨昏中他却被细琐的笔墨纸砚、柴米油盐、流言中伤与“没有办法可想”的无奈所围困，好像他的伟大的命运有意要将他的亲身魇锁在一种卑微的生态之中以显示造物的诡异一样。或许这就是所有伟大的文人戏剧般的宿命？或许真正的伟大只有在迎对并克服这种腐蚀性的卑微及其伴生的无限烦恼中才不为本人自觉地呈现出来？

二

1935年1月，鲁迅仍沿袭着多年来在上海的生活方式，他大部分时间坐在家中著译，与外部的交流主要是书信往来。三

弟周建人每逢周末携妇将雏来聚，成为鲁迅家最经常的访客。日本大夫须藤时来为鲁迅及海婴看病，鲁迅一家也曾到须藤的医院就诊，并以一元钱的价格转卖给他一本《饮膳正要》。青年作者徐诗荃三次作不速之访，鲁迅两次记不见。除此而外就只有同行郑振铎的两次来访了。鲁迅很少出门，出门也不过是偶尔赴赵家璧、黎烈文辈的招饮，到熟悉的几家书店去买些古书。最奢侈的是两次去看电影，一次是内山夫妇来邀，一次是同许广平携海婴自去，散场后并到一家叫良如的馆子吃了一顿面条，已算是极其难得的浪漫了。鲁迅主要生活在文学界里而不是上海这座城市里，他与身边这座城市广大的生活并无过从。前院妇佣的行止曾闯入他的眼中，使他于上年末写成了他罕见的以上海市民生活为主题的文章《阿金》，却又为书报检查官所封杀。鲁迅对封杀这篇毫无深意的文章大惑不解。或许官意就是要将鲁迅封杀在书斋里，不让他出来“干预生活”，甚至不让他参与生活？当时一纸通缉令还悬在鲁迅头上，使鲁迅的生存带上了几分逃亡偷生的色彩。而即使没有通缉令，在上海也是不能随兴往至的，萧军萧红想考察上海，鲁迅就在这月 4 日的信中叮嘱他们“工人区域里却不宜去，那里狗多，有点情形不同的人走过，恐怕它就会注意”。有些地方不宜去，而城中宜去的地方鲁迅也并不去。他甚至在上海十年也没有进过兆丰公园和离他住处近在咫尺的虹口公园。萧红后来记述她告诉鲁迅说公园里的土松软了，公园里的风多么柔和，鲁迅应允去踏青但终于也没有去成。鲁迅不太同身边的生活发生感性接触，很少去旅行游历，对草木自然也缺乏亲近。他被政治的高压与生计的重压所囚禁，这该是一种怎样的枯燥与苦寂，尤其对于一个文学家来说。“老归大泽菰蒲尽，梦坠空云齿发寒”，这诗句中所有的残酷的意思大概同鲁迅生活的单调与缺

少润泽不无关系。思之令人黯然。

鲁迅的熟人孙伏园说："鲁迅先生少与实际社会往还，也少与真正自然接近，许多印象都从白纸黑字得来。在先生给我的几封信中，常谈到这一点。"（孙伏园：《鲁迅先生二三事》，重庆作家书屋，1944）鲁迅把写作当工作，把读书就当休息了，他的休息"不听留声机，不出去散步，也不倒在床上睡觉"（萧红语）。鲁迅的学生唐弢晚年曾恨言整天同书打交道使他厌烦至极，鲁迅本人对白纸黑字中的生活却要耐烦得多，他安之若素。也许这种少动寡欢就是文字生涯的本性。鲁迅是否还记起他少年时"戎马书生"的梦想不得而知，但萧红的另一段回忆却使人颇生想象：

> 鲁迅先生不戴手套，不围围巾，冬天穿着黑石蓝的棉布袍子，头上戴着灰色毡帽，脚穿黑帆布胶皮底鞋。
>
> 胶皮底鞋夏天特别热，冬天又凉又湿，鲁迅先生的身体不算好，大家都提议把这鞋子换掉。鲁迅先生不肯，他说胶皮底鞋子走路方便。
>
> "周先生一天走多少路呢？也不就一转弯到××书店吗？"
>
> 鲁迅先生笑而不答。
>
> （萧红：《回忆鲁迅先生》）

这"笑而不答"是什么意思呢？难道鲁迅怀着壮游之心吗？逃亡？远足？长征（像他的朋友冯雪峰一样）？或许在每日转弯之间的行程中，穿上这随时可以出发的好走的鞋子才使鲁迅壮心得安。思之令人神旺。

三

1935年的春天是中国一个没有希望的春天，1月4日鲁迅在给母亲的信中告诉说几家老店已经倒闭，恐怕阴历年关更不容易过。1月6日他在给曹靖华的信中又说到“百业凋敝不堪，阴历年关，必有许多大铺倒闭的。”而到了岁末的12月7日，鲁迅报告给曹靖华的仍然是坏消息：“市面甚萧条，书籍销路减少，出版者也更加凶恶起来，卖文者几乎不能生活。”其实鲁迅的整个晚年看到的都是一个一步步走向黑暗的中国：山河破碎，经济凋败，文化愈受摧残，像瞿秋白这样代表光明者被杀害。鲁迅少年起即以改造中国与人生为己任，对于他这样的志士来说在这样的境况中诀别人世是一种莫大的悲惨。但鲁迅在晚年却始终保持着个体生命的健旺与安祥，一丝不乱。就在给曹靖华报倒闭的信中他都不忘告知“弟病则已愈，似无倒闭之意”，而告萧条的信中亦说“自己身体也好”。在满目萧瑟的世事之中他依然按部就班地写稿，译书，给青年荐稿子，替朋友找工作，不停地做下去，一饮一啄都从容不迫。这也并非是像人们所演义的那样他心中暗怀着什么希望，他只是能够直面并且认可人生的惨淡而已。他不惧怕人生的惨淡。他曾在辛亥时怀过希望，但回报他的是失望；在北伐时他也曾看到希望，但他接着看到的则是血腥。他早看透了一切光明、胜利及其萌芽的悲剧性质。他已通过参悟中国的经验获得了精神的解放：既解放于希望，也解放于绝望。他不喜，亦不惧。他对人生有一种不动声色的承当的力量。这不喜不惧的道性使我们最为心仪，它直到今天仍是我们这些承继着中国现代命运的几代人最有力的救药。

四

这一月，鲁迅在书信中说得最多的是书报检查官的恶行。这一月间的几十封信简直可以看作是其时中国检查制度的小小百科全书。有文学家改行做了检查官，鲁迅笑其本该自己会做文章的，现在却只会禁别人的文章（1月4日致萧军、萧红）。但如果真是不文之人来做检查，鲁迅却连笑也笑不出来了："听说，检查的人，有些是高跟鞋，电烫发的小姐，则我辈之倒运可知。"（1月26日致曹靖华）检查官忽而嗅觉极其灵敏，连说古的文字也不放过，"大约他们决计要包庇中外古今一切黑暗了"，忽而却又愚蠢起来，"而古诗竟没有一首删去，却亦不可解，其实有几首是颇有'不妥'"的；忽而凶猛异常，连鲁迅说脸谱、记娘姨吵架这些"与国政世变，毫不相关"的文章也"皆不准登载"，忽而又"自己不删了，只令生活书局人动手删削"，"这一点责任，也不肯负，可谓全无骨气，实不及叭儿之尚能露脸狂吠也。"（1月29日致杨霁云）说他们不肯负责，他们有时则偏要无事生非，找碴整人："颠倒书名，则以显其权威，此亦叭儿脾气，并不足异。"（同前）鲁迅于是只好感慨"官威莫测"了（1月17日致孟十还）。但"官威"莫测之处正多，并不到此为止，有时不放行竟并非是因为内容："吟太太的小说送检查后，亦尚无回信，我看这是和原稿的不容易看相关的，因为用复写纸写，看起来较为费力，他们便搁下了。"（1月29日致萧军、萧红）"而且还有对书局的问题（即个人对书局的感情），对人的问题，并不专在作品有无色采"：这看来是有点讲人情了，但终归是"他们的嘴就是法律，无理可说"（1月6日致曹靖华）。这样的检查逼得人无法创作

了，鲁迅告诉说“近来文字的压迫更严，短文也几乎无处发表了”（1月4日致萧军、萧红）。卖文为生的人不能无文，无法创作只好去做翻译，而翻译的禁网又何尝不密：“拉甫列涅夫的文章尚蒙钦删，则法捷耶夫一定是通不过的。”（1月17日致孟十还）岂止苏俄，“这回《译文》中有一篇是讲德国一个小学堂，不肯挂希氏照相的，不准登；有一篇是19世纪初之法人所作，内有说西班牙多盗，是政府之故的，被删掉了。今之德国和昔之西班牙都不准提，还有什么可说呢？”（1月15日致曹靖华）鲁迅对检查官用心看得是清楚的：“……此一本中（引者按：指《译文》第五本）共被抽去四篇之多（删去一点的不算），稿遂不够，只得我们赶译补足。此为他们虐待异己法之一。使之疲于奔命，一也；使内无佳作，二也；使出版延期，因失读者信用，三也……这真是出版界之大厄，我看世界上是没有的。”（同前）这种检查，不仅苦了作者，也苦了编者：“所以凡是较进步的期刊，较有骨气的编辑，都非常困苦。”（1月6日致曹靖华）

创作不成，译作也难，鲁迅就接手编选一些书：“……近来又为了吃饭问题，在选一部小说……”（1月29日致曹聚仁）。这里指的是为良友公司所选编之《中国新文学大系·小说二集》。但就是这种编选鲁迅也担心所选小说及序论会被刁难，曾犹豫不决，经公司方面恳求才“最后点头答应”（蒙树宏《鲁迅年谱稿·1935年1月》，广西师大出版社1988）。

对于这样的现实，鲁迅充满了“夫复何言”的悲愤感，他在上年12月底为《且介亭杂文》所写的附记以愤慨终篇：“我们活在这样的地方，我们活在这样的时代。”不过鲁迅并没有止于恨恨，他还是面对现实、权衡应对的。有时他顾虑如果妥协会损害艺术与思想，“倘委曲求全，则成为他们的俘虏了”

(1月6日致黄源)，但终于还是主张先使作品求得生存与成长的机会，在谈木刻运动时他写道："照现在的环境，木运的情况是一定如此的，所以我以为第一先使它能够存在，内容不妨避忌一点，而用了不关大紧要题材先将技术磨练起来。所以我是主张也刻风景和极平常的社会现象的。"（1月18日致段干青）这不仅是策略与智慧，更显示出一种坚定与顽强。压而不屈只是第一步，压而不死才是胜利。鲁迅甚至努力寻找可生存的夹缝，他对曹靖华说："但兄之译稿，仍可寄来，有便当随时探问，因为检查官对于出版者有私人之爱憎，所以此店不能出，彼店或能出的。"（1月15日致曹靖华）合法之途既这样艰险，人就不得不别图出路，所以鲁迅同曹靖华商议"或者索性加入要紧之作，让我们来设法自行出版"（同前）。

我之所以这样不厌其烦地辑录这一月间鲁迅与文网的资料，不仅仅是出于对鲁迅的兴趣，或者还更出于对文网本身的兴趣。文网这东西奇怪得很，它是最不易被后人忘记的掌故之一，而且哪怕是在一百年以后提起，其愚蠢、蛮横与滑稽之状依然鲜活可掬，因而每成为后人首选的笑骂之资，并成为时代黑暗最有力的证据。不知这为织网诸公始料及未。鲁迅的一篇《阿金》被检查官所禁，他索回原稿后发现了检查官在有问题的句子下所划的红杠，于是写道："看了杠子，有几处是可以悟出道理来的。例如'主子是外国人'，'炸弹'，'巷战'之类自然也以不提为是。但是我总不懂为什么不能说我死了'未必能弄到开起同乡会'的缘由，莫非官意是以为我死了会开同乡会的么？"（《且介亭杂文·附记》鲁迅的这句话我每次想起都忍笑不禁，遂对鲁迅接下来的毒判深信不疑："我们活在这样的地方，我们活在这样的时代。"

五

尽管鲁迅反复说短文写不得了，但 1935 年 1 月他还是写了三篇短文：《叶紫作〈丰收〉序》、《隐士》与《“招贴即扯”》。这三文有一个共同的意思，那就是痛诋闲适、幽默、“为艺术而艺术”的文化姿态，而主张有血性且有血肉、有人气与烟火气的文学。《叶紫作〈丰收〉序》还将这主张简化为一个铿锵的口号：“文学是战斗的！”这是鲁迅的一惯态度，他一方面认为文学应该直面现实，是活的文字，真的文学，要写人尤其是不幸者的血泪、挣扎与搏斗，一方面认为文学应该参与现实，于当世有用，为当世人所理解、接受。这样的目光看着“第三种人”的“为艺术而艺术”与《论语》派的“幽默”“闲适”肯定是大不顺眼的。其时国难方殷、生民涂炭，“第三种人”与“论语派”的论调确实有些不合时宜，“还能希望那些炸弹满空，河水漫野之处的人们来说幽默吗?”（《南腔北调集·“论语一年”》）鲁迅问得凌厉。于是“幽默”、“闲适”、“为艺术而艺术”就未免有点勉强，一勉强就会有些做作与不自然的成分。其实有些不自然恰好说明他们良知未泯、并非全然冷血，他们是有意闭上眼睛、收起良心的。但鲁迅不仅不能原谅这种做自了汉的自私，他还追究这自私背后的自利。鲁迅看到了这种高雅隐逸作派的虚伪，看穿了这动听的词藻只是这些人吃饭的招牌，他们实际上是没有躬行之心与躬行之力的。他们的虚伪，往好里说是以这样的招牌卖钱敞饭，往坏里说是想替吃人者粉饰以分一杯羹。这三篇文章或揭发（《隐士》），或表扬（《叶紫作〈丰收〉序》），或纠误（《“招贴即扯”》），都雄辩有力，将鲁迅的爱与憎都发挥得淋漓尽致，确实是好文

章，也确实是好义理、好心肠，我在少年初读时就服膺得很，至今依然服膺。

不过，有时我也会产生一丝犹疑。这种犹疑不是针对鲁迅的，我至今认为鲁迅在他的语境中是无懈可击的；这种犹疑来自世纪末我们所看到的某种文化结果，即以文化为工具的文化实用主义泛滥，反智主义（Anti－intellectualism）成为一种普遍的社会现实。鲁迅的文化实用观当然不像后来的文化实用主义那样简单粗暴，它是丰富的，甚至可以说它的正确不仅因为它的合道理、合道义，而且因为它的丰富。以鲁迅这样伟大的艺术家、这样深邃的文化人来倡言艺术与文化的实用性是让人无话可说的，人们不会也不应以浅陋之意度之。同样的话由不同的人说出那含义可能是截然不同的，因为这里面有一个不言而喻的前提问题、境界问题，有一个在什么层次上作如是说的问题。鲁迅毫无疑问是正确的。但问题在于一种太正确的东西往往为大家所接受，而大家一接受就会不可避免地加进大家的理解与指向，从而不自觉地对这种东西作了修改。而且往往有一种历史演进的逻辑：因正确而成共识，因共识而至于固执，因固执而走向简单化与绝对化，因简单、绝对而走向了正确的反面。我翻阅1977年人民文学出版社出版的《鲁迅言论选辑》（四），所引的第一条语录就是《叶紫作〈丰收〉序》中的一句话："文字是战斗的！"而这条语录上面的标题是"文艺是阶级斗争的工具"。须知1977年在文化上仍袭"文革"余绪，整个"文革"都对鲁迅作了"文化利用"（culture use）。我们可以认定"文革"所引的鲁迅语录与鲁迅原来的话意义已大不一样，这里面加进了历史的内容与积淀，加进了当代的人们对其含义的新的约定。其余且不论，但说鲁迅对"为艺术而艺术"、"闲适"、"性灵"的批评只是言语批评而已，而后来对这些东西的

批评则变成了强有力的制度性排除，并由此发展成为对一切主流之外的文化的排除。这时候我们会想当初被鲁迅所揭发的那些东西，尽管它们很虚伪，如果一直存在下来会更好些，至少它们会多保留一种可能性，或者说会保留多种可能性。

但这是后话了，与鲁迅本人无涉。我们今天重读鲁迅，也并不因为后来的复杂形势而改变对他的热爱与信仰，相反，因为我们心中这种不为鲁迅所知的百感交集，我们对鲁迅原意的纯洁与清白就有强烈的感知，因而就更加珍惜，更加倾心。

重看鲁迅批孔

一

古人说“人生识字糊涂始”，据我体验那糊涂并不是均匀、彻底、无差别的，而是一会儿明白，一会儿糊涂，糊涂时明白了过去的明白才是糊涂，但因为是糊涂时的明白又不敢肯定：终于还是糊涂。这大概是我入学三十年来、从学二十年来所得到的最大见识，本自亲体，发乎衷诚，诸君不可不察。这说起来实在是悲凉，在经过三十年的学习与学问之后，我对宇宙人生、历史文明、国运世风诸种问题仍然不知所以，不明就里，没有一种朗照的智慧，无法在各种矛盾的道理间立足，难以举措态度。一位海南的朋友来信批评我最近在《南方周末》的一篇短文“中庸之状可掬”，其实如果一直中庸、永远中庸也算是一种定见，一种坚定的立场，可惜的是我连中庸也并不彻底，有时不免又偏激起来。有时也将文章写得言之凿凿、泾渭分明，那一则是基于具体的环境与语境、激于一时的血性与心性，事后再看还是有些自疑的；二是也是为文章本身所迫，需得有一个统一的逻辑、有一个主脑，文章才能成立，否则很容

易把文章写瘫。我也一直在想这种识字之后的糊涂究竟源于何因。是因为读书不成、格物不精的学术失败吗？是因为世事的玄机本不可知，人们妄测运命只能是自寻烦恼吗？是因为人们的利益千差万别甚至每个个人的利欲也都自相矛盾，因而偏执任何一端都不能自安吗？是因为现代与现代性特别的、极端的复杂性使学者在它面前无所措手足吗？无论如何，糊涂对于以究明万物为己任的学者来说是一种痛苦的事。好在有先哲“智慧的痛苦”之说聊以慰怀，有自称“我知道我一无所知”的圣贤可以引为同志，这真是一件幸运的事。但更幸运的是，我们除了思想与精神之外还有物质性的生物生命，它有它自己的诉求、方向与动力，它有它不为思想所惑乱的坚定意志，经常是它引领思想而不是思想引领它，它的展现、发展与完成不以永远难以理出头绪的思想为转移，因为它的存在我们作为人才自动地保持健康的活力与生命之乐。也就是说，不管我们是否把人生的问题参悟清楚，我们仍然要由幼及壮、由壮至老地走完一生，且永远有趋利避害、爱生恶死的生物本能在佑护着我们。有了物质性生命的自动与自洽我们才有了可以放心地沉浸于思想混乱的宽裕。试想人类如果仅仅以精神的形式，以灵的形式存在，或许人类早就在自我抵销中毁灭了。佛家说“万般烦恼、在吾有身”，而我们俗人对于“有身”这件事倒怀有一种窃喜。

二

以上不着边际的议论乃起于对鲁迅一篇文章一次偶然的重读。那一天我翻阅《且介亭杂文二集》，读至《现代中国的孔夫子》，不禁感慨系之，想起二十多年间我对孔子、儒学乃至

整个中国传统的思想与心理变化，想起面对变化了的现实人们思想的困惑与矛盾。因为孔子这件事涉及到中国的道统，涉及到中国社会的文化功能体系，涉及到我们个人的文化身份以及安身立命的精神寄托，涉及到我们在这个日益五光十色、对人且诱惑且压迫甚至以诱惑为压迫的现代世界的何去何从，这种想念才格外恼人。

我最早辟孔当然是随大流，却也是真心服膺那时的思想主流的。那是1974年的批林批孔，我不过是个年仅十岁的初一学生。那时我最反感的是孔子的庸人作风。凡事主张中庸，这“中庸”在我当时看来就是庸俗不堪，就是无聊至极，因为我当时受的是“反潮流”、“争当革命小闯将”的英雄主义教育。还有“克己复礼”。“复礼”这件事我不甚了了，但“克己”还是很明了的，它与渴求伸张的少年浪漫主义大不相容。在那样的年纪谁耐烦“克己”呢。而且孔子见国王低声下气、吓得头也不敢抬的奴才相也使我看不起。再则孔子看不起种田的人，对樊迟问稼有气恨恨的轻蔑之意，也让我这农民之子生出阶级之仇。当时我读北京大学哲学系工农兵学员所作、中华书局出版的《〈论语〉批注》，颇为认同，虽然略嫌其用语单调。那本书的封面是白底上的书名红黑相错，看起来也颇有美感。那时报纸上都把孔子叫作“孔老二”，用这样粗鄙的、不无羞辱之意的叫法解除其圣人气。

再一次奋起批孔就已是八十年代中期了。那时少年心性已变为青春激情，虽已不再引批孔的“文革”为同道但从“五四”新文化运动中找到了新的批孔的精神资源，反孔、反传统的情绪与思想得到了合法化的确认。有意思的是，在一种今天看来也许有点曲折的逻辑下，我们把包括“文革”在内的当代专制主义政治统统归因于“封建专制传统”，而这个传统是可

以在孔子与儒家那里找到总根源的。今天治思想史者往往把八十年代的“反传统”理解成一种针对现实政治的“策略性叙事”，好像当时是明知桑不是槐却偏偏要借桑骂槐一样。这是多少有些不确的。当时多数论者是确信传统与现实的关联、现实对传统的延续的，是相信传统文化就是现实专制的母因的，并非全然是“策略”。而且还有一种为思想史家所昧知的反传统原因，就是当时青年学子的青春苦闷。青春与青年时期力比多躁动以及这种躁动所受到的风俗与制度的压抑使人产生了一种难以平伏的愤怒，这种愤怒得到了“五四”新文化精神的鼓励与强化，遂成为一种强大的对中国传统的批判激情。这种批判即使今天看来也并没有冤枉儒学，因为儒学尤其是宋明以降的儒学就是以敌压人欲为宗旨的。当时社会学与现代化理论中“传统/现代”二元对立的观念深入人心，又使人们因对现代化的向往而对传统文化弃之唯恨不速。在这种思潮下重读鲁迅的排孔之论，想不心心相印、击案称绝岂可得乎。

而到了今日，少年的记忆已经依稀，青春的抗争业已消歇，寻根觅由的中年情绪油然而生。从前中国人少有超验的宗教情怀而只敬祖，我们今天也同样无法皈依于宗教而只能取祖先的文化聊以代之。古经、古史与古诗这些具有血缘亲切感的文字入心入骨，使我们这些中国知识分子在疲惫的现代搏斗中可以稍安灵魂。谁还会记起这些文字、这些文言是我们今天依然敬爱的鲁迅用“最黑暗的诅咒”咒骂过的东西呢。即使记起也并无妨碍，我们相信高新科技早已埋葬了古典，信息时代不可能再复活文言，曾经可能伤害鲁迅的文化不可能再伤害我们了，传统已变成了遥远、弱小而纯洁的美好事物了，昨天或是革之不去，今天则确是追之难回，使我们爱之如伤，眷怀不已。再则我们与现代化的蜜月期早已结束，对于现代化中国知

识分子尤其是人文知识分子成了最大的叶公好龙者。排斥精神价值的工具理性日益巩固了统治，没心没肺、粗俗野蛮的消费主义日益成为生活主潮，使具有神巫与僧侣血统的全世界的知识分子都惊惶不已，在大众物欲的膨胀与满足中知识分子则郁郁寡欢，忧心忡忡，即使勉强随波逐流也仍然心有不甘。法兰克福学派对现代性的批判起于欧美，但今天已在中国知识分子心中激起了强烈的共鸣，证诸自己迟来的生活遭际我们越读越觉得它入情入理。而他们对疗治现代文明疾病所开出的语焉不详、言不及义的药方又加深了我们对现代文明疾病不可疗治的隐忧，使我们的心情濒于绝望。吉登斯对现代文明暴力本性的揭发使我们将立旨高远的文化批判同激烈争夺霸权的现实世界联系起来，华伦斯坦们的“世界体系理论”又适时地提供了使我们窥见自己民族之弱小的分析框架，德里克对经济全球化的最新评说使我们意识到既定强弱格局的难以逆转。在此基础上德里达、福柯与葛兰西对话语权力与文化霸权的点破使我们感到现代化理论本身可能就是一个政治阴谋，是西方为了统治世界所制造的一种意识形态。这种心理成了被思想史家所命名的“阴谋论”的一部分。无独有偶，赛义德的新著对“东方主义”的考察亦发人深省，重新唤醒了东方人对西方人由来已久的不信任，加深了我们对“阴谋”的疑虑。中国现代化进程中社会不公的加剧、社会矛盾的激化以及自然资源的毁坏又使我们对现代化所许诺给我们的理想王国心生怀疑。对知识分子越来越变得异己的现代化性对于整个民族来说也渐渐显示了它的异己性。问题还在于，我们还知道现代化是一条无法回头的不归路，而即使在当初我们除了踏上这条不归路之外也别无选择，骑虎难下的猎人之惧交织了走投无路的困兽之感。真是百感交集，一言难尽。

传统在我们眼里改善着面目。就是肯定现代化吧，新的研究也表明传统并不是现代的对立因素，得其反还是现代的支持与培养因素。继韦伯的新教引发资本主义的学说获得广泛认可之后，杜维明、李光耀们又讲了儒家伦理与东方资本主义的因果关系，虽不能令所有人信服却也无法令所有人不信。“文化认同”的理论使我们觉悟到古老的文化传统与文化象征物对民族现代生存的意义，“国粹”这种东西虽在世纪初被新文化人批驳得体无完肤却也在世纪末重获青睐，人们也回味起冯友兰“抽象继承法”的深长意蕴。亨廷顿“文明冲突”之说既是对未来的预言，又是对历史的总结，告诉人们固有的文化之所以不能舍弃的深层原因；而目前令第三世界国家痛心疾首的“文化资讯的不公平流动”又迫使他们力图从本土文化资源中寻找文化生产的灵感与材料。更为严重的是，中国在剧烈而深刻的社会与文化变动中出现的某种文化真空即文化功能系统的紊乱，正成为社会整体性腐败的直接原因。人们由于对传统的摧毁而丧失了对一切文化及其秩序的敬畏，变成了无所不为的动物性存在。这种以人欲泛滥为特征的官腐民败乍一看好似与现代社会普遍的世俗化趋势相因果，但仔细对比就会发现那些在一定程度上保存了神圣化传统的民族即使在世俗化浪潮下也倾向于建立起良性的世俗秩序，而我们即使依靠严刑峻法也难以为继。你可以说这乃是由于制度不善，但制度与文化生态又何尝没有深刻的关联。

必须承认，在鲁迅过去一个甲子之后他所想望的、建立在全新道德之上的“人国”并没有降临，这不免使人怀疑他全力主张的彻底的以新易旧的“文化革命”是否具有乌托邦性质。由此而进一步怀疑他对中国文化的“吃人”宣判是否过份激进，他赖以立论的那些野史是否足可轻信；即使可信，仅据某

一方面的史料对历史与文化作出定性是否有点武断。治世界史的学者可以举出足够的史例来证明鲁迅所深恶痛绝并据以为中国文化定罪的酷刑、屠戮、奴性与伪善并非中国所独有，那是人类野蛮本性共有的遗存，是人类文明共有的伴随物，不能成为中国文化虚无观的根据。而中国，同任何一个西方民族一样，正如鲁迅自己所说，从古以来“就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为命请命的人，有舍身求法的人”成为民族的脊梁（《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》）。对鲁迅文化观的腹诽在滋生着，并成为关心文化的人们私下的谈论。

毫无疑问，这一切也搅扰着我们的思想，使我们在重读鲁迅时思绪纷沓。这种搅扰也迫使我们这些鲁迅之徒重怀素心去思索鲁迅，重新体认鲁迅的文化批判在现代变化着的语境中的真理性，迫使我们这些渺小的文化学徒去逼近一个孤独战斗着的文化英雄的心，从而分享他精神的热与力，获得理解我们当下境况的智与勇。

三

或许事实与那些试图为鲁迅文化观作解的学者所叙述的不同。他们认为当时传统文化的势力特别强大、儒学的统治地位特别巩固，所以鲁迅不得不极而言之，以偏激之态度来打开一道缝隙。而其实，在鲁迅于《新青年》呐喊的时候，儒学的统治已被颠覆，其影响已经式微，思想新潮已经势成汹涌。康有为托古改制、保留文化象征物的努力也已失败，遑论那些根本拒绝任何文化改造的顽党，他们已不成为威胁新文化的可怕力量。1905 年科举制度废除，打破了传统文化的循环再生机制；1911 年民国代帝制而立，更摧毁了儒学赖以生存的政治基础。

当蔡元培长北京大学之时，正如当事人回忆的那样，虽说是对新学旧学兼收并蓄，但实际上新学是占绝对优势的，旧学唯其已不构成对新学的挑战所以才为蔡氏的学院政治所优容。三十年代有论者认为辜鸿铭之所以那样疯狂地反对新学并将旧学抬举到荒唐的高度，乃是出于此人酷爱逆潮流出风头的性格；假若当时新旧学的势力颠倒一下，他就会成为扬新学抑旧学的斗士。此论颇为时人所认可，我们由此论则可以看出当时新学确实已蔚为风尚，至少旧学已无力摧折它了。从《新青年》上的论战看旧学已据了下风，林纾小说写梦中的伟丈夫来打杀新学人，已透出一种无可奈何花落去的凄凉意味。鲁迅自己对儒学的没落也早已有识见，他 1913 年日记中所记的孔诞事件已对此表露无遗："二十八日，星期。休息。又云是孔子生日也。昨汪总长令部员往国子监，且须跪拜，众已哗然。晨七时往视之，则至者仅三四十人，或跪或立，或旁立而笑；钱念劬又从旁大声而骂。顷刻间便草率了事，真一笑话。"（《鲁迅日记·1913 年 9 月 28 日》）此时尊孔已成笑话。甚至更早几年，当鲁迅还在日本求学的时候，日本学监让中国学生去孔庙行礼，鲁迅的反应是"大吃了一惊"，重念起对"孔夫子和他的之徒"的绝望，一时奇怪为什么学监会要求去行礼，"而且发生这样感觉的，我想决不止我一个人"。（《且介亭杂文二集·在现代中国的孔夫子》）

所以鲁迅以极言批孔大概并非是因为儒学的强大。翻检鲁迅的文章，我认为他当然是对孔学持否定态度，但他那态度的激烈却不全是针对孔子与儒学的，更多的倒针对的是一些与儒学并无真正关系的人物，即以军阀为代表的强权者。只因为这些强权者竟无一例外地力倡尊孔读经——这也是怪得很——，鲁迅才对儒学格外地严厉起来。

不知是出于何种孽缘，中国现代史上最黑暗、最腐朽的势力——军阀政客们成为儒学的力倡者，这些不甚读书、往往荒悖不堪的粗鄙武人竟代替从前“不可不弘毅也”的士大夫成了儒学的寄托。大概没有什么比这种事更昭示儒学已尽的气数了。袁世凯为了称帝而大力张扬作为帝制意识形态的儒学，他大尊其经、大祭其孔尚有心迹可求，殊不可解的是后来那些“连字也不大认识”的军阀们为何也纷纷效尤。“盘踞着江苏和浙江，在路上随便砍杀百姓的孙传芳将军，一面复兴了投壶之礼；钻进山东，连自己也数不清金钱和兵丁和姨太太的数目了的张宗昌将军，则重刻了《十三经》，而且把圣道看作可以由肉体关系来传染的花柳病一样的东西，拿一个孔子后裔的谁来做了自己的女婿。”（《在现代中国的孔夫子》）再后来的新军阀如湖南的何键，也每每向被捕的政治犯送“四书五经”洗脑。国民革命之后作为国家领袖的蒋介石也极力奉承儒学，曾发起旨在树立“礼义廉耻、国之四维”的新生活运动，其用心虽与旧军阀们不无区别但也难逃悖谬之讥。由这些杀人如麻的武人来提倡非战厌武的儒学，真是对儒学最刻毒的讽刺，也是对儒学最恶毒的戕害。强权者的认同成了鲁迅激烈反对之因，他以掊击儒学来表达他对这些强权者的无限憎恨与蔑视。对于这一点，鲁迅自己也并不隐瞒：“既已厌恶和尚，恨及袈裟，而孔夫子之被利用为或一目的的器具，也从新看得格外清楚起来，于是要打倒的欲望也就越加旺盛。”（同前）鲁迅甚至屡屡流露他对孔子本人颇为不恶的观感，他仇恨的主要是他的“之徒”：“即使是孔夫子，缺点总也有的，在平时谁也不理会，因为圣人也是人，本是可以原谅的。然而如果圣人之徒出来胡说一通，以为圣人是这样，是那样，所以你也非这样不可的话，人们可就禁不住要笑起来了。”（同前）试想如果孔子与儒学没有

被这些可憎的家伙们抬上阔得怕人的地位，没有被他们用来压杀新思潮，如果儒学只是被真有正心诚意的君子当作一般的历史文化遗产来表扬，鲁迅对它的态度或许会和缓得多。

辟孔既寄托了鲁迅对权势者的愤恨，也寄托了他对弱小的革命党的同情。作为革命党的共产党在遭受屠杀的同时还被人以儒学诛其心，意欲使其作为“名教罪人”死无葬身之地，这大概是由于强权者以为儒学的本土性质特别能击中共产党的外来文化背景、儒家的伦常观念特别能击中共产党被强加的“共产共妻”的恶名吧。蒋介石的“新生活运动”发起于围剿工农红军的南昌分营，作为一个代表性的例子颇能说明问题。就连日本的新殖民地伪满州国、英国的老殖民地香港，其统治者也用儒学作为反共防共之具。鲁迅所引香港纪念孔诞的种种文献，就很能见出此种端倪。“本鲁史，作《春秋》，罪齐田恒，地义天经，打倒贼子乱臣，免得赤化宣传，讨父仇孝，共产共妻，破坏纲常伦纪”之类的联语，“一般学子。崇持列宁马克思种种谬说。不惜举二千年来炳若日星之圣教。摧陷而廓清之”之类的议论，都直将儒学与造反的共产主义对立起来，仿效当年曾国藩《讨粤匪檄》故事。（《三闲集·述香港恭祝圣诞》）以孔灭共当时已相沿成习，鲁迅在《华盖集续编·无花的蔷薇之二》一文中所引英国勃尔根贵族之言（“中国学生只知阅读英文报纸，而忘却了孔子之教”、因而“为过激党之最好活动场”）亦可佐证。由此我们得以窥见鲁迅反孔与他亲共立场的关联，这里面既有认同共产主义的思想倾向，更有对被压迫、被损害的弱者援之以手、助之以剑的侠骨。

四

鲁迅反孔，固然是由于他认为孔学不好，他将其宣判为“吃人”；但同时也更因为他认为孔学不行，不能在新的环境中履行其文化功能了，不能保存中国人于现时代了。他认为孔学如今已成为无用的东西。甚至在我看来，鲁迅在很大程度上是因为孔学之“不行”才认定其“不好”的。在生存有厄的危急时刻看见压根已百无一用的旧物还在招摇，还在被人说成是救国良方，不由得会使人心头火起：这大约就是鲁迅的真实心态吧。在列强环伺之下不思善修武备，而竟想以“仁义”“礼义”却敌，在鲁迅看来真是一种大荒唐，他讽刺道：“‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’，静静地等着别人‘多行不义，必自毙’，礼也。”（《准风月谈·礼》）鲁迅已敏锐地感到了现代世界的务实本性，感到了崇尚文辞、重视心性的古典文化的“不相干”：“外国的新事理，却愈来愈多，愈优胜，‘子曰诗云’也愈挤愈苦，愈看愈无用。”（《热风·随感录四十八》）“中国人要在这世界上生存，那些识得《十三经》的名目的学者，‘灯红’会对‘酒绿’的文人，并无用处，却全靠大家切实的智力，是明明白白。”（《且介亭杂文·中国语文的新生》）所以面对“国粹论”者，鲁迅有一种无法抑制的愤懑：“我有一位朋友说得好：‘要我们保存国粹，必须国粹能保存我们。’”（《热风·随感录三十五》）你可以说鲁迅是个文化实用主义者，可以说鲁迅轻视了精神文化的价值，缺少虑深谋远的文化觉悟，但你必须承认鲁迅是现代挑战的真正因应者，正是他洞见了也许不为文化主义者所喜的世界真相，指出了中国人在此中唯一的自存之道。在这一点上你可以责备现代性而不能责备鲁

迅。

与“不好”与“不行”的识见相埒，鲁迅固然不满那些儒学尤其是宋明理学的身体力行者，《我之节烈观》、《二十四孝图》可以为证；但他真正痛恨的则是那些儒学的伪信者。说来有趣，在很大程度上鲁迅正是因为儒学培养了大量的伪信者才认为儒学根本不值得信仰的。他引述季札的话：“中国之君子，明于礼义而陋于知人心”（《而已集·魏晋风度及文章与药及酒之关系》），而陋知人心、违逆人情的教主与教义一定难以使人心服，这或许就是儒学与儒家乃至整个中国人多生伪情的原因吧。无论如何，儒学的伪信已成为儒家文化的一大特征，亦使得无信仰的虚无党习气成为中国人的顽症，最终使中国人在道义与实力上不配与各民族并立。鲁迅揭露了统治者与士大夫将儒学仅仅作为遮羞布与敲门砖的欺诈行径，一词“吃教”用得入木三分。在这里鲁迅对作为儒家文化承担者的士大夫阶层有格外深刻的剖析，揭示了他们以儒业啜饭的利益集团性质，揭示了这个利益集团以小民与国家为牺牲荣身固位的传统。在鲁迅笔下士大夫群体是吃教者，但他们又将自己的利益作了道义与神圣的包装，因为掌握着言论权的正是他们。他们吃教还要吃得光彩、吃得有理、吃得有合法性。他们上利用皇帝（当然皇帝也利用他们），下利用小民（然而小民却利用他们不着），居然能够通吃。太平时期的“治国牧民”的大红大紫自不待言，而到了改朝换代乃至外族入主之际亦可以“献教”以逞。鲁迅特别例举了元儒向新主子献教、请元世祖为“儒教大宗师”的故实，献教的结果是“盖蠲除兵赋，‘儒户’均沾利益，清议操之于士，利益既沾，虽已将‘儒教’呈献，也不想再来开口了。”（《且介亭杂文·儒术》）即使到了君王见弃或者兵荒马乱、售教无门的时候，业儒及其后人们也可以“衣深衣，戴

乌角巾，执笾豆觯，唱赞道引"，或者在俘虏行中"尚为人师"，不堕为"耕田养马"之流（同前）。鲁迅所描绘的这残酷的图景今天读来特别使我们心灵破碎。我们总在说要寻找我们中国人的失落的精神家园，但或许从来就没有过什么真正的精神家园，也就谈不上什么失落。鲁迅打破了我们心生的精神家园幻想，告诉我们一个从废虚到废墟的历史过程，断了我们的回归之念，指示我们在"绕树三匝、无枝可依"的精神荒原中作绝望的抗争。

由此我们也明白了儒学是阶级的文化而不是民族的文化，它以相君牧民为旨归而并不表达下层人民的诉求与情怀。"不错，孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。……和民众毫无关系，是不能说的，但倘说毫无亲密之处，我以为怕算是非常客气的说法了。"（《在现代中国的孔夫子》）民众当然也讲忠孝，也祭祖宗，并且相沿成习使社会得以稳定，但他们不过是被动而已，并不能寄情寄命于儒教；他们既不能像士大夫那样得到名教之惠，也不能像士大夫那样得到"名教之乐"，他们只是看客与对象而已。儒教并没有古代基督教那种源于民间、诉说民怨的人民性。在中国，底层人民真正的声音只能在不登大雅之堂的谣曲俚歌中找见。今天试图复兴儒学、并试图将儒学作为民族文化来复兴的学者们不知是否注意到了这一层事实。

五

这不是一篇为鲁迅辩护的文章。这也不全是一篇解释鲁迅的文章。我甚至不能肯定我是不是真正赞同鲁迅的见识。这篇

文章乃是我同自己的一种辩论，是我在无所依托的精神彷徨中寻求意义的一种努力。娑婆现代，众说纷纭，我自己也怀着互相矛盾的情愫无法心安。有时半夜惊醒，刹那间会有一种不知身处何所的空虚。我读鲁迅与陈独秀的书，也读康有为与冯友兰的书，未必想得到什么定见，但看先贤们以各异的姿态、情态与词语谈论我们所萦回于心的问题，就已经使我得到莫大的慰藉了。

再造语言

一

二十世纪中国有两场针对汉语的革命我们至今不忘，一是胡适发动的白话文运动，再即是毛泽东发动的“反对党八股”的斗争。从“划时代”这个意义上看，胡适的运动当然更出名，不过，说老实话，白话文这件事起念头虽然很难，但真办起来还是比较好办的。首先革命的对象明确而集中，文言文就明明白白、老老实实地待在那里，可以一把抓住狠打，可以拎起来把它挪开。再说白话文运动还幸得陈独秀这样声言必不许人有任何讨论余地的凶猛之人，幸得鲁迅这样若干年后还发誓以最黑暗、最恶毒的诅咒咒骂倡文言者的老辣之将，何愁攻而不克。不数年民国政府就下令全国学校通用白话文了。尽管到了1934年胡适还在做白话文运动的扫尾工作，那一年《大公报》请他为新设的名人栏目“星期论文”开场，他一上来就是一篇《报纸文字应该完全用白话》，但此时天下早已是白话文的天下，再向残存的文言文开战已经无关时局了，多少还有点煞有介事的味道，所以《大公报》人孔昭恺后来忆及此文时

说，当年“读之忽忽，若有所失”[1]。胡适这个人真是员福将，他年纪轻轻不费太大气力就成就了不世之功，真是羡慕煞人。

对比胡适，毛泽东1942年在延安反对党八股时就很有点孤军作战的意思了，他在众人皆醉时独醒，要唤醒别人却并不那么容易。他所斗争的“党八股”这个东西的确处处存在，但要把它活画出来让人看清它并进而起来反对它却是要大费些心力和唇舌的，要破解“党八股”这个大家早已习焉不察且安之若素的无物之阵是要有些“无事生非”、平地起风雷的大眼界、大情怀与大勇气的。这是一种苦心孤诣，看毛泽东在延安干部大会上宣讲时又是怎样地苦口婆心。党八股这东西竟是个世纪顽症。今天文言是决无可能再死灰复燃了，但党八股却仍有愈演愈烈之势，由此见出毛泽东当年所提问题的深刻性。当然，最使我感慨的还是毛泽东以一个政治人物竟独具只眼地提出文风与语言问题，表现出一种文人关怀（如果不是人文关怀的话）。这是我们这些以文字为业者格外引以为同志的。对于我辈来说，汉语乃是安身立命之基，是喜悦、幸福与痛苦之所在，是人生的寄托，是灵魂的家园。我们就是汉语的热爱者、操练者与——说得大言不惭一些——监护者，母语与祖国在我们心中有同样的份量。我们今天对作为先辈的“文人毛泽东”（陈晋语）为捍卫汉语的丰富性与生命力所作的非凡努力特别表示钦佩。对延安整风，后人见仁见智，读许多过来人的回忆录（如韦君宜的《思痛录》）每使人痛心疾首，但反对党八股之意旨无论是过去、现在、将来都具有无可置疑的正当性。

或许，正因为毛泽东是一个过人的政治家，他才会那样迫切地关注文风与语言。语言从来就不仅仅映射现实，它还塑造

① 孔昭恺，《旧大公报坐科记》，P.50，中国文史出版社，1991年。

现实，塑造社会，塑造我们群体乃至每个个人的生存。语言本身就是一种政治，不仅是政治工具，还是政治本身。我们依靠语言建立秩序，借助语言定义世界与自我，根据语言展开我们最重要的行动。二十世纪的语言哲学揭示了语言的本体意义，揭示了人作为语言存在的实质，修正了我们从前对于语言的浅薄认识。对于一个人、一个政党、一个政权、一个民族来说，语言特别能体现他的质量、品格、气象与气数，你一张口就暴露了你是谁，想瞒都瞒不住。修明政治、改善生存必得从改善语言开始。毛泽东并没有念过语言哲学，但他却朦胧而强烈地意识到了语言的重要，因而他于战争环境、紧要关头设心改造语言。重读《反对党八股》，念及此文发表后数十年间的情形变化，我们对毛泽东想到的与做到的、做到的与未做到的都多了几分会心。

二

论及语言，毛泽东的心中是有历史感的。他首先数说的是“五四”运动提倡白话文、引进新思想的功劳，而把党八股看成是“五四运动的积极因素的反动”与“五四运动消极因素的继承、继续或发展”。这口风是比较公允的。毛泽东尽管对党八股颇有愤恨，此文中说到激动处他也要“重重地给患病者一个刺激，向他们大喝一声，说：‘你有病呀！’”，但他论事很讲理，并不苛求也并不迁怒于前人，有一种把前人当自己人的亲切与平和，不似十年前瞿秋白谈及此话题时那样尖刻而阴沉。1932 年瞿秋白写道：“言语文字的革命，固然是资产阶级民权主义的任务；然而中国资产阶级不能够完成这种任务，而且已经在反对这种彻底的文学革命。他们趁着五四所开始的文艺复

兴运动（也许不是有意的），造成了一种所谓白话的新文言，他们把这种新文言赏给自己的欧化子弟给他们玩耍玩耍。”①他并主张“推翻所谓白话的新文言。”②将白话文恶评为“新文言”，对“资产阶级”怀着那样的敌意与分别之心，对“五四”的评价如此地有保留：瞿秋白多少显得有几分偏狭。而毛泽东的历史叙事却暗含着一种“认亲”的逻辑：他在把中国共产党的“党八股”追源到“五四新文化运动”的同时，也确认了共产党与“五四”新文化的血缘关系，加固了共产党作为新文化继承者的道统（连“消极因素”都继承了！），从而使共产党在现代中国的生存增加了文化合法性，甚至使党八股这种恶习也获得了几分历史意义，更有了修正的必要与修正的价值。

毛泽东把共产党反对党八股理解为“新文化”阵营的自责与自新，确实比瞿秋白以党的口气对“新文化运动”的自外与另立要高明一些，正确一些。毛泽东的逻辑不仅揭示了历史真实，而且这种揭示本身也参与了历史的过程，通过自觉的揭示、强调与引导会使这种真实变得更真实。

毛泽东说：“党八股也是一种洋八股。”“洋”者，不仅是外国，而且是现代。马克思列宁主义是一种“洋”，共产党也是一种“洋”，而且与“五四”运动是同一种“洋”。“洋”者即不是“土”，不是本土固有的东西，因而它不是一种“旧”而是一种“新”，所以它现为八股也是“新八股”（毛泽东语）。而这种东西之所以会成为“八股”在很大程度上就是由它既“洋”且“新”的本性所决定的。“新”即是说它还没有变得成熟，“洋”即是说它还没有完成“中国化”与“化中国”的过

①② 瞿秋白：《大众文艺的问题》，见丁易编《大众文艺论集》（增订本），北京师范大学出版部，1951年。

程：此时此刻它想不成为“八股”岂可得乎！外来的现代意念在很大程度上还处在概念化的阶段，像一个尚未附体的幽灵在中国大地上游荡，向往它、认同它的人们还停留在照抄照搬、鹦鹉学舌的水平，对中国的现代改造还进行于非常幼稚的状态，这时候的八股化实际上是不可避免的。二十世纪四十年代的党八股正具有这种时代特征，现在想来那时候出现党八股不仅是必然的，简直还是合理的，合情合理。

但出现的合情理并不为它本身提供合理性。党八股的的确确是面目可憎的，与它面对，你如果不被它毒害和俘虏就会被它压迫和窒息。毛泽东为它罗列的八大罪状也算是恰如其份，对它的嬉笑怒骂也是它罪有应得。“空话连篇，言之无物”、“语言无味，像个瘪三”这类描述真是朴素而传神，由于对党八股有切肤之痛与切齿之恨，我读毛泽东六十年前的这些文字觉得可爱得很，每每想拍案浮白。党八股对人催眠般的折磨真是可怕，你同它相处哪怕是只有一天也会觉得无精打采、满面灰尘甚至了无生趣。毛泽东对党八股越说越生气，抨击的调子越来越高，从“到处害人”到“妨害革命”直到“祸国殃民”，我特别能理解他的心情。

毛泽东反对“党八股”的决心是不容怀疑也是不必讨论的。我想在这里讨论的是另外一个问题，就是“反对党八股”的号召与斗争并没有取得毛泽东预想的收效。在文学上有一些收获，包括秧歌剧、李季的信天游叙事诗和以赵树理为代表的山药蛋派小说都可以计算在内，它们的作者实践了毛主席学习语言三方法（向人民群众、向外国、向古人）之一的“向人民群众学习语言”，将农民的俗语、口气与演唱形式引入文中，大大提高了表现力，至今读来仍饶有趣味。不过，在另外一些的文学领域与更广阔的思想文化领域，党八股的习气依然存在

并且出现了一些新的蔓延。更可惜的是像何其芳的抒情诗，肖军、王实味、丁玲的杂文这些原来很有个性、很不“八股”的创作在反对党八股的过程中或者停歇了，或者反倒公式化、概念化起来。1944年6月至7月，当时的《新民报》主笔赵超构到延安访问，他观察到的人们的思想与语言仍然不脱八股气：“我在延安就有这么一个确实的经验，以同一的问题，问过二三十个人，从知识分子到工人，他们的答语，几乎是一致的。不管你所问的是关于希特勒和东条，还是生活的问题、政治问题，他们所答复的内容，总是‘差不多’。在有些问题上，他们的思想，不仅标准化，而且定型了。说主义，一定是新民主主义第一，这不算奇。可怪的是，他们对于国内外人物的评判，也几乎一模一样，有如化学公式那么准确。也不仅限于公众问题，就是他们的私生活态度，也免不了定型的观念，甚至如恋爱问题，也似乎有一种开会议决过的恋爱观，作为青年男女的指导标准。”[1] 赵超构是一个对延安很友好也很客观的记者，对他这部《延安一月》，毛泽东赞扬说“作者的胆识是可贵的”，周恩来将其比作中国记者的《西行漫记》，要党的新闻工作者向他学习[2]，想来他的话是可信的。“反对党八股”运动的这种古怪结果到底是由于何种原因呢？

我想原因可能恰恰就在这“运动”上。运动有两种，一种是发动、动员、唤醒与推动，让沉睡与惰性的因素活跃起来、跳跃起来，像“五四运动”、工人运动、农民运动即属此类，1960年代美国的“新左”学潮干脆就没头没脑地叫作“运动”

① 赵超构：《延安一月》，P.78，上海书店，1992年。此处引文原为连续的四个自然段，为篇幅上方便在引征时将它们合为一段。

② 见《延安一月·重版说明》。

(The Movement)，好像它就成了一切运动之母；另一种则是整顿、整肃，“反对党八股以整顿文风”的运动则可归于此。整顿乃是一种收敛，一种收缩，一种集中与统一的努力，而“反对党八股”的意旨则是要达到语言的鲜活、生动与丰富，实现这种意旨所需要的是对人思想情感的松绑与解冻，是对人个性与想像力的鼓励与张扬，是一种解放。试图通过整顿的手段来达到解放的目的，手段就会妨碍目的的达到，手段就会否定目的，甚至会南辕北辙。整顿性的运动往往是程式化的，是按一定的指导思想与规定动作展开的，这种运动很像毛泽东所批评的开会，“‘一开会，二报告，三讨论，四结论，五散会’。假使每处每回无大无小都要按这个死板的程序，不也就是党八股吗?”如果运动本身就成了党八股，怎么可以指望它完成反对党八股的任务呢？这不禁使人想起大风与太阳的故事。大风要剥去人衣就拚命地刮，结果越刮人的衣服就捂得越紧；而太阳只是无声地照晒，反倒使人自己一件件地减去衣服。反对党八股这件事大概是需要一点太阳的智慧的。毛泽东本意是要通过反对党八股来改造文风与语言的，他对这个问题的感受不可谓不痛切，认识不可谓不深刻，但一旦运动发动起来就由不得他了，整顿性的运动有自己的意志与规律。萧军的例子可以看作一个代表。萧军为文为人极其坦率而有个性，毛泽东对于这一点是激赏的，这种真心的激赏每每溢于言表；但当运动起来时，萧军恰恰因为他个性化的文章与行止而成为整肃的对象，毛泽东本人对此也没有什么办法。1949 年以后许多（当然并非全部）政治运动也往往成为对人思想与语言的束缚，1958 年 2 月冰心在“文风座谈会”上说道：“最常见的是一个政治运动起来后，这个人写的同那个人写的差不多，如果把作者的

名字盖起来，看的人就不知道是谁写的。”[1] 在同一个会上，老舍也说：“有一个政治运动一来，要写文章，就感到困难，往往‘言之无物’。”[2] 由后来者的这种切身感受可以印证四十年代整顿文风运动可能有的局限性。

党八股的出现最初可能只是因为中国现代性的不深入，因为人们的食洋不化，这可以说是一种“认识性的党八股”；而当政治运动及其机制（包括反对党八股的运动本身）成为一种常态时，在“认识性党八股”之外就会新添一种党八股，我们姑且把它叫作“体制性党八股”。到后来“体制性党八股”竟成了党八股的主流，成了其他各家党八股的温床。

三

党八股虽然是一种顽症，几十年间未曾断绝，但细细考察起来，这其中还是有些变化与分别的。在相当长的历史时段内，党内高层比基层的党八股要少一些，体制中心比边缘的党八股要少一些。毛泽东作为最高领导人最少党八股，这是公认的事实，毋庸多言，就是中国共产党的其他领袖与高级干部的讲话、文章也多有为人称道者。1958 年林庚教授曾谈到他的感受：“我们并不笼统反对长的，例如听一些领导同志讲话，他们往往讲得很长，但听完了还感到没有听够，因为人家讲得左右逢源，说到那儿仿佛都是非说出来不可，那儿都有会心之处，说的人是倾心而谈，听的人也愉快。”[3] 对于那一时期高

---

① 《反对八股腔，文风要解放——“文艺报”举行文风座谈会记录》，见《整顿文风文选》，P.53，山西人民出版社，1958 年。

② 《整顿文风文选》，P.57。

③ 《整顿文风文选》，P.59。

级官员作报告之风趣活泼、多说自己的话而少说套话，1999年作家陈四益在他的短文《报告的沿革》[1] 中也曾有过追述，恰可以当成林庚评论的呼应。而且那时候作为主流媒体的中央党报在文风上也最少僵化的语言，同样是1958年叶圣陶曾对《人民日报》发表过观感："'人民日报'的社论，质量年年有所提高，尤其是最近一年间，篇篇扎实，有高度的思想性，就文章说，篇篇是好文章。我体会到，'人民日报'早已注意以身作则，我的希望是它在现在的基础上跃进一大步，各版重要的文章都能像社论那样好。"[2] 在那样的背景下说这样的话不排除有溢美的成份，但叶圣陶是个公认的老实人，所言当不至于与事实相去太远。直到"文化大革命"中，不少"两报一刊"社论虽然指向错误，但语言还是很锋利且有感染力的。"文革"后是邓小平率先说出新话与实话，他口语化的风格使人有亲近感。而以"真理标准讨论"为标志的思想解放运动也是在胡耀邦的带领下由中央党校、《光明日报》这样的主流理论机构、由一批党内高层知识分子具体推进的。与此相比，远离高层与中心的体制边缘却往往更固执于党八股话语，表现出更顽固的公式化思路与更大的思想惰性，从大学文科的教科书到中小学的语文课，都是在思想解放运动进行了很久之后仍然坚守旧模式的，且对新鲜词语与理论不无抵抗。

到底为什么会形成这种局面，我也无法有效解释，我只是以常识的眼光看到了这种现象而已。而且现象似乎还在发生着很令人惊奇的变化，变得几乎要出现相反的形势了。最近若干

---

① 参见陈四益，《报告的沿革》，见陈四益著《世相写真图》，辽海出版社，2001年。

② 《整顿文风文选》，P.53。

年来，思想文化体制的中心与边缘（或者说是主流话语与社会文化）同党八股的关系已大不同于往日。作为社会文化的学院文化与大众文化已经摆脱了党八股的程式与语言，呈现出相当活跃、相当丰富的状态，并且相互之间在全国乃至国际的层面上保持着无障碍的沟通、交流与论争，从而更增加了它们的活力。当然，无论是学术论文还是文化工业也都形成了一些新的八股腔，但它们同千人一面的党八股不再是一种东西，且学术界与文化界也在很迅速地生长着对这些新八股的批判、校正与免疫能力。应该说社会文化这种比较活跃的状态是一件大好事，它是中华民族文化复兴的前提与基础，也是提高中国文化竞争力、抵御“文化帝国主义”的必由之路。同时它也是主流话语在思想解放运动中千呼万唤的结果，它表现了当代中国的政治开明与社会进步，我们只能希望、推动它更加活跃而不可作他想。不过，令人遗憾的是，在这种活跃的社会文化环境的映衬下，主流话语常常显出较为明显的党八股色彩，常常表现出一种自我封闭、自说自话的倾向，未能与纷至沓来、激荡不已的新思潮、新词汇形成充分的交流与碰撞，并在这种交流与碰撞中丰富、壮大自己。各级官员的公开言论常常是四平八稳、面面俱到的官样文章，大报大刊的文字也常常苍白贫乏、欠缺文气与文采，常常是空洞的漂亮话而不是真正的漂亮文章。想起来真是冤枉得很，主流话语引领出来的这种良好的文化氛围却未充分地惠及主流话语自身。新鲜、深刻、真实的话语代表了执政党的正心诚意，代表了执政党理解世界、领导国家的能力，也是它团结社会、动员人民的力量源泉。如果一个执政党因党八股之困而减弱了其文化影响力并进而危及到自身与民族生存，那就应是它奋起从思想上与体制上反对党八股的时候了。

四

在《反对党八股》中，毛泽东征引了季米特洛夫在共产国际的大会上对语言公式化的批评，然后说："怎么样？这不是把我们的毛病讲得一针见血么？不错，党八股中国有，外国也有，可见是通病。(笑)"在这里我想补充一句：党八股不仅苏联、东欧有，美国、英国也有。近日读 H.L. 门肯的一篇文章《格姆列莱斯》[①]，讽刺 W·哈定总统的就职演说不知所云、满篇是毫无关联性的同义语重复，空洞的句子中还时常有诸如"任务将被解决"（The task is to be solved）这样敷衍而成的病句。而哈定总统却偏喜欢用夸张的手势将这些废话"送到家"(drive it home with gestures)。门肯与众不同地把很大的责任推到听众头上，在他看来，哈定总统的听众根本就不是饱学之士而是些呆头呆脑的扬基佬，是些小镇混混、低级政客、理解不了两音节以上词汇的笨蛋与跟不上两公分长的逻辑判断句的白痴，他们根本就不想听明白讲的是什么意思，见到手势、听到声调铿锵就热烈鼓掌；而哈定总统在自己的政治生涯中对用蠢话打发这些蠢才乐此不疲，因而自己也成为一个蠢才。门肯历来刻薄，张口就损人，虽意在抨击"八股"，但却切合了毛泽东所列的"辱骂与恐吓"的党八股罪状，且有蔑视人民群众之嫌，或可曰不足为训。而我翻到的另一篇文章，乔治·奥威尔的《政治与英语》[②]，读来却时受启发，对英美八股并进而对

---

① H. L. Mencken, Gamalielese , *The Norton Reader*, 8th Edition, pp. 369—372, New York: W. W. Norton and Company, 1992。

② George Orwell, Politics and the English Language *The Norton Reader*, 8th Edition, pp. 417—428。

包括“党八股”在内的全人类八股的细节加深了认识。

奥威尔首先断定英语正在衰落，而这衰落自有其政治与经济缘由，倒并不是哪位作家之过，不过，他反过来指出语言的衰落又会加剧政治、经济的腐朽，正如说话含混是因为想法愚蠢、而语言的含混又使我们更易于接受愚蠢的想法一样。他列举了五段当代英语，寻得了两大缺陷：一是想像力的呆滞，一是精确性的缺乏。一个明显的表现是它们所用的新鲜有力的单词越来越少，而草草搭在一起的短语越来越多。且用烂了的比喻、已丧失了意义的熟词比比皆是，作者写它们并非因为有思想要表达，而恰恰是因为使用这些词语可以完全不用思想，因而它们不仅将意义空洞带给了读者，同时也带给了作者。作者可以长篇大论而根本就有口无心。文学、学术、新闻语言如此，政治语言更是如此。奥威尔干脆一概论定“在我们时代的政治性写作大都是坏写作”，政治语言往往包含大量的虚饰、抽象与朦胧，因为它们总是要掩盖真象，为那些不可辩护的东西辩护。不设防的村庄被空投的炸弹炸平、成排的茅舍被燃烧弹抹去叫作“绥靖（pacification）”，千百万人被夺去家园与财产、流离于道中叫作“人口迁移（transfer of population）”，人们不经审判就被监禁、枪决或成批地送进毒气室叫作“消除不可靠因素（elimination of unreliable elements）”。奥威尔此文写于1946年，其时他对世界上形形色色的法西斯暴政感受强烈。而1984年（恰是奥威尔笔下的政治噩梦发生之年），华盛顿大学的H. 波斯尼金教授在分析美国官方越战中所用的词汇中发现了同样的问题，如用“遗憾的副作用（regretable by - products）”指涉对于平民的误杀，用“卫生带（Sanitized belt）”指

涉强迫居民迁移、烧毁房屋与树林并树起碉堡[1]。这二人揭发出政治八股中不仅有无意的空洞，而且有有意的空洞，使我们生出一种新的警惕。

八股化及其带来的语言衰落是一种世界性症候，不过我们并不可因此而乐观起来，认为可以免去自己的咎责，也不可因此而悲观起来，认为人类的八股病就不可救药。奥威尔倒是有一种很鼓舞人的见识，在他看来可耻的八股会被消灭，但不是通过什么自然的进化过程，而是通过少数个人自觉的努力。他特别强调少数个人的作用，相信一个人一念之善、一己之力就会使局面大为不同，他因此建议了写作说话时的六条戒律，与当年胡适的“八不主义”有点相似。他的话也许是真实的，也许仅是一种信念，但我辈既然以文字为业且自愿对人类的语言与生存有所担当，就不妨身体力行、朝乾夕惕地做起来。

① Haig A. Bosmajian, Dehumanizing People and Euphemizing War, in Gary, Goshgariam ed, *Exploring language*, 7th edition, PP. 159—164, New York: Harper Collins College Publishers, 1995.

文化战及其限度

一

我这篇文章其实是一篇读书札记。这并非是要炫学，而是由于我对谈论文化问题有格外的警惕与谨慎。“文化”是一个过份有伸缩性的题目，从文人到人文尽在囊括之中，所以言说起来极易不着边际，作些不可证实也不可证伪的论断，争论起来也往往驴唇不对马嘴。凭空讨论文化还有一个危险就是将极复杂的问题简单化，并将某一种文化理想化或者——套用一句时髦词汇——“妖魔化”。尽管我们对二十世纪文化论争的空泛与武断屡有检讨，但检讨之后仍然是积习难改。当然对文化的宏观之论读来也不无启发，但说实话从一〇年代到八〇年代再到今天，这样的启发我们也受够了。所以我宁愿小心从事，小处着眼，从具体文本与具体问题入手：在这里，读书札记这种文体对于我的文化讨论具有方法论的意义。

自从1993年亨廷顿发表了他的论文《文明的冲突》，文化斗争的问题重又敏感起来。尽管后来成书时火药味有所冲淡，但亨廷顿仍然坚持了他对未来文化冲突的预言。此时我们再读

萨义德的《东方主义》，对以往数世纪中东西方文化的敌对愈生会心。更兼随着新技术、新经济而来的产业的文化化与文化传递的便捷化，与文化的东西之辨相交织的文化的南北之争日益显著，反对“文化帝国主义”的呼声不绝于耳。新斗争引发了我回首老斗争的兴趣，遂对冷战期间美苏两国的文化争夺有所翻检。恰好我在旧书店先后搜得三本相关的书。一本叫《文化事务与对外关系（*Cultural Affairs and Foreign Relations*）》，American Assembly 1963；一本叫《宣传与冷战（*Propaganda and the Cold War*）》，Public Affairs Press，1963。前两本都是论文集，均出自美国官产学三界国际文化关系与文化战专家之手。第三本是《帝国主义的“心理战”》，作者是苏联人布尼亚柯夫与科莫洛夫，何宁译，群众出版社 1963 年版（下文夹注中将这三本书依次代称为 A、B、C）。对照阅读，不乏感慨，亦多联想。

二

读完这三本书，一个强烈的感受就是“文化战”这东西确实存在。我当然原来也并没有天真到不知道它存在，但读完三册言之凿凿的白纸黑字之后对其真实性的感知要深刻鲜明得多。苏联人厉声控诉美国的文化攻势，美国人亦反过来控诉苏联，同时也研讨“文化战”之道。A、B 两书就是美国人对“文化战”的讨论集，客观上像是自供状，因而读下来对美国进行“文化战”的内心活动与战略战术了解颇多。冷战时的“文化战”不是不同文明之间的自然冲撞（如亨廷顿所论列），更有异于今天美国国内不同族群间的文化博奕（也被称为“文化战”），它是国家间以文化为武器展开的一场利益斗争。文化在这里既不是纯洁的自我呈现，也没有被尊崇为至高的目的，

而是被降低为实现国家利益的手段。文化本有两面性，有纯粹的一面，也有不纯的一面，纯粹的一面是指文化作为人类经验、智慧与情感的结晶，是各民族共有的财富，可以通过自由交流增进共同福祉；不纯的一面就是指它也可以被工具化，用来追求对他者的征服与统治。对于这后者我们也许不喜欢，却也不能回避或掩盖："文化战"就属后者。

美国政府的文化斗争机器本是二战中为了应对戈培尔的纳粹宣传而设的，冷战开始后转而对付苏联。至于为什么要选择苏联作为文化敌人，或许主要倒并不是因为苏联是共产主义国家，而是因为它作为一个工业大国是与美国争霸的主要力量，反对共产主义不过是美国可以最便捷运用的文化武器。在《文化事务与对外关系》的引言中，美国官员罗·布拉姆（Robert Blum）直言"这本书中讨论的问题对美国在世界上的地位、对这个国家保持领导地位的能力有深刻的影响"（A，P.7）。三十年后另一位美国官员约·奈（Joseph S. Nye，Jr）在他的《注定领导（Bound to Lead)》中更将美国文化看作是保证美国领导世界的"软力量"，因为占据着文化的传播通道就可以创设国际制度并影响他国的选择，使其欲美国之所欲。国家利益是文化战的原动力，当苏联将社会主义的普世理想转变为民族主义乃至沙文主义（我们称之谓社会帝国主义）的文化包装之后，它同美国在这一点上是没有区别的。对于中国的国家利益而言，苏美的文化攻势都包含着敌意，也都带来过伤害，所以中国当时一方面还击美国，一方面与苏联论战，这种图景是我们在回忆历史时不可简化与删改的。

文化斗争往往意味着欺骗、粉饰与歪曲，尽管它有时也说些真话。苏美两国大概都做过很多掩盖事实的工作。苏联人反复揭露美国造谣撒谎，至少美国人自己也公开主张将"限制导

游”作为一种宣传策略，大名鼎鼎的盖洛普（George Gallup）就号召要小心翼翼地引导客人参观美国，“不要立刻将客人带到地窖与阁楼让他们看我们是多么坏的管家，而让他们看我们最骄傲的东西”（B，P.55）。更可怕的是，文化战中当一方说真话时也往往并非出于求实求真的美好天性，并非是无心为善的天籁，而是为了掩饰更大的谎言或谋求整体性宣传效果，是一种以退求进的“策略性诚实”。而当一方真正表现出自我批判的诚意时，其言语往往被对方用来作为反对他的炮弹，对手是不会因为他的诚意而手下留情的。1956年赫鲁晓夫对苏联历史的诚心检讨立刻被美国人利用作口实（B，P.72），而马克·吐温与门肯对美国国民性的自我解剖也被苏联派上了同样的用场（A，P.68）。这不禁使人感慨“文化战”让人类付出了多么大的道德代价，它是多么地坏人心术，它将人类推向了空前的世故，而且以文化的名义亵渎了文化这一人类保存诚意与良知的灵魂家园，让人对人本身心生绝望。所以美国人自己有时也为“文化战”或“心理战”的叫法感到羞耻，并为它找到了一个更好听的名目叫“政治传播”（B，P.1）。

三

既然诚意被有意地用作武器，诚意与假意有时就很难区分，甚至在“文化战”中区分它们往往没有意义。比如说美国的言论自由，据它自己说那是因缘于对自由的尊重，而它的对手就揭露说那是虚伪的，不过是对公民思想一种更巧妙、更隐蔽的控制方式。美国的报刊确实是自主的，但也确实存在着垄断与金钱操控的现实；而且最终美国比苏联在政治意识形态层面上达到了更牢固的统一。对于这种思想统一，以鼓励多元思

想为标识的言论自由制度成为一种特殊粘合剂。60年代以坚决反主流自命的新左派活动家洛克（Willam P. Rock）在70年代坚决回到了主流，他的理由就是美国主流居然能够容忍新左派的文化反抗，那就没必要再去反抗它了（*Don't Just Do Something*, The Center For the study of Democratic Institutions, 1972, pp. 21～45）。这种逻辑虽是曲折的但却是真实的。

何种文化管理体制最有功效问题，也进入了美国文化战略家的论域。60年代的美国，一方面有人在苏联强大宣传攻势面前嗟叹弱小（B，P.25），抱怨像好莱坞这样的民间文化社区不听招呼、各行其是（B，P.11），一方面又有人认为来自民间的文化传播比政府赤膊上阵的文化战更自然、更可信、更有感染力，因而主张要大力扶植并容忍民间文化力量（A，P.5）。事实上，好莱坞与诸多的民营文化传播企业在传扬美国主流意识形态方面所取得的成效确实是巨大的，它们的确没有使那些为它们说话的战略家们失望，这一点马尔库塞尤其是萨义德的分析是相当可靠的。对于苏联文化体制在斗争中的长处与短处，耶鲁大学政治教授弗·巴格亨（Fredric C. Barghoorn）作了仔细的辨析。他认为舆论集中于政府手中、将一切文化都有意识地变成宣传会使苏联在短期内形成优势，但在长时段中一致的口径会带来单调与厌烦，文化的集中掌控会使文化生产变成教条化、官僚化的虚应故事，从而丧失文化所不能须臾缺少的活力与灵魂。久而久之连克服这种活力衰减所采取的努力也是策略性的而非本质性的，因而不能真正奏效，到最后甚至这种努力也没有了（B，PP.22—23）。纵观美苏文化战，三十年代是美弱苏强，六十年代打个平手，九十年代美胜苏败，甚至连戈尔巴乔夫这样富有个人素养的苏联领导人也被不读书之辈里根与撒切尔夫人领导的意识形态攻势所俘虏。苏联的这种结局

除了种种背景因素外，巴格亨教授所分析的文化战略与战术的失当大概也是一个重要原因。这中间还有一个为巴格亨教授所忽略的情节，那就是文化与现实有互生关系，文化既受制于现实也塑造现实，丰富而正当的文化为现实社会的健康发展所必需，它会对现实有校正与改善作用，因而文化的枯竭也会逐渐削弱一个社会的现实生存力量。

四

文化战略与战术实际上都是一种术，而中国人在传统上更崇尚道。在文化上，道性的追求显得更加贴切而恰当。尽管现实生活中道与术往往很难分辨，连《老子》这样的道书也有人以小人之心说它是兵书，但至少求道之心可以达成一种自我认识并实现一种自我满足。回顾美苏的文化战使我们从一个侧面觉悟到了人类的渺小，因而更使我们感到道心之可贵。道不是一种飘渺虚幻的境界，它有自己真实的疆域，它就从权谋与诡计停止的地方开始。文化战中其实没有真正的胜者。尽管你可以摧毁对方的意识形态，但你在这种斗争中所采取的操控与运用手段也同时使你自己丧失了真正的文化品性，堕入了思想的黑暗与情感的恶趣之中，危害了你的生存健康与生存安全。在我看来冷战的胜利并没有给美国人带来多少文化进步与文化提升，相反还使这个国家人性化的程度有所降低，它领导在巴尔干的战争就是一例。

在这文化市场激烈争夺、利益与思想尖锐对立的娑婆世界，主张文化上的道心似乎显得迂远，尤其是中国在外来文化产品的冲击下还处于弱势。但正因为争夺、因为弱势才更有坚持道心的必要。难道我们也建立像好莱坞那样制造模式化梦幻

的文化工业来对抗好莱坞吗？想一想都是个恶梦。难道我们也用美国传媒歪曲中国的办法去歪曲美国吗？似乎这也把我们带不到什么福地。文化本是一种奇怪的东西，它的力量只存在于人的诚意中，一旦人们起了机心要利用它，它的精神实际上就不存在了，因而也就不堪利用了。用佛家的话说就是“无心恰恰用，用心恰恰无”。堵截更非良法。如果我们能树立起热爱文化、涵养文化的大公之心，树立起为文化而文化的辽远情怀，老老实实地鼓励文化创造与文化交流，用民族文化整体的繁荣与强大去显示竞争（而非仅仅是斗争）力量并争取国际文化生存空间，庶几可以摆脱文化战的恶缘。

文化危机中的知识分子职业

——答采访者

问：李先生，先问你一个新闻性的问题，1999年12月31日你是怎么度过的，你是怎么送走旧千年的？

答：因为感冒，我一天没有下楼。既没有到广场去假狂欢，也没有到歌厅去真狂欢，从早到晚在家里读陈旭麓的《近代中国社会的新陈代谢》。读书辞旧，也算是坚守一个读书人的岗位吧。千年之交而读书，更感到一种特别的会心与安慰。在这里我要顺便夸一下陈旭麓先生的书。陈先生的书明达而深刻，有一种老吏断狱般的入骨。中国近代史能得国人如此谈论，也算是二百年来中国人所受苦难的一种补偿与救赎，有了这样的书我们可以说我们的苦没有白受，也不能说我们没有希望摆脱命运的轮回了。我相信反思与觉悟的力量。

问：那么2000年1月1日你是怎么度过的？

答：新千年我遇上的第一件事就是一件坏事。这天上午我读到了前一天的《北京青年报》，上面刊有我为该报写的一篇文章，读后不禁怒火中烧。编辑删去了几段重要的话，使文章的前后逻辑不连贯了，有些地方读了真是不知所云。最恶劣的是编辑将文章的题目作了完全违犯我原意的改动，并且以特大

字号推出。我文章的题目是《中与西：四百年的理解与误解》，而刊出的题目竟然是《中与西：别做梦西化别人》。这就把根本不是我的立场的立场加强给我，违犯了做编辑的基本道德，可以视为一种流氓行为。一般来说我与传媒合作是比较随和的，如鲁迅所说，我没有浪漫到想到什么地方去随意驰骋，我对编辑的一些不得已的删改历来抱同情态度，但这一次不一样。我的题目是完全中性的，从任何角度看都不犯任何忌讳，编辑的改动是完全无谓而轻薄的。一个传媒从业者堕落到有意歪曲作者原意去哗众取宠（或者哗上取宠？）的地步，以歪曲作者为手段去行一己之私，这种丑恶现象无以名之，只好名之曰"传媒流氓主义"。这几年一直有人说要警惕西方的"传媒帝国主义"，现在我要说应警惕我们土生土长的"传媒流氓主义"。作为一个文化人，我对祖国文化的这种腐败感到难言的羞愧，这种境况无法使我们面对世界的时候建立起文化自尊。

问：作为一个在学院从事研究的知识分子，您认为诸如报纸、杂志这样的大众传媒对您是重要的吗？

答：非常重要。报纸与非学术杂志这些大众传媒是知识分子传达自己思想的重要渠道，是他们的重要市场，也是一个社会文化生产的重要场所。不要忘记20世纪上半叶代表中国最高思想、文化成就的作品是在大众传媒上完成的，你想想梁启超、陈独秀、胡适的政论与文论，鲁迅、周作人的杂文。尤其是读鲁迅的杂文，你会看到正是大众传媒生产了现代中国最深刻的思想、最精到的文章。没有良性的大众传媒，知识分子就失去了与大众、与生活的交流，就失去了沟通声气、促进思想、激励表达的气氛与环境，失去了应有的文化活力，同时，也失去了重要的生计来源。还是举鲁迅的例子，如果没有报刊发表他的文章、造成他的名望，你怎么可以想象他能够十年间

在上海卖文为生。大众传媒曾是知识分子自由职业的基本支持力量。

问：今天不少学者看不起大众传媒、以与传媒合作为耻，你对此怎么看？

答：我想这主要是因为当前传媒劣化的状况。这几年报纸越办越多，越办越厚，但留给知识分子的栏目与空间却越来越少。在卖得最火的报纸上，诚实而严肃的言论空缺，满纸是猎奇与逗笑的软性文字，仿佛我们这个面临如此深重的生存危机的民族仅靠涎脸说笑就可以过活。有个性的文章大都得被编辑删去个性才能加入流通，作者们每次看自己见报的文章都得提心吊胆。版面不再是文章的园地而成为文章的屠宰场。作为一个文化人我最反对对作者文章的随意删改。"删"总是让我联想起"骟"，我认为那是对精神与文化的一种阉割。即使对编者不得已的删改我虽然谅解但仍坚决反对，我同时也反对作者自己因为文章之外的原因而删改自己的文章。从业文化的人都知道宽容的气氛与无障碍的自由心态对文化创造来说有多么重要，文化创造的力量是敏感而脆弱的，随兴而作，一删而衰，再删而竭。发表过程中的删改环节必然对作者的写作心理造成伤害性的抑制。一两个生命力极其旺盛的文化天才可能战胜压抑性的文化环境而存活，但却不能想像一个社会的文化会在诚惶诚恐、谨小慎微的气氛中繁荣。如果减解了传媒的低劣化程度，我想像不出学者蔑视传媒的任何原因。须知在现代文化史上，大众传媒一开始就是大学的朋友而非大学的敌人，正是《新青年》、《新潮》杂志同北京大学的结合才造成了五四新文化运动。正是大学与大众传媒的结合才使中国知识分子作为一种独立的力量而崛起，使他们在科举制度废除以后建立了新的安身立命之所。大学为他们提供了受人尊重的社会地位，而传

媒使他们获得了令人羡慕的社会影响；大学教授的地位加重了他们在传媒上发言的份量，而传媒造成的社会影响又反过来加强了大学在社会上的地位。

问：有人认为今天的传媒与“五四”时期的传媒大大不同了，那时是文人办报办刊，而今天多为商业化运作，不能用知识分子的趣味要求商业；所以今天像《北京青年报》这样的媒体虽然为知识分子不喜却为大众所欢迎。你对此有何看法？

答：首先我要说大众择读《北京青年报》这样充满恶趣的报纸是因为他们没有别的选择，正像作者们一再为删改他们的文章的报刊撰稿是因为他们没有别的选择一样，你知道对于一个从业文化的现代知识分子来说，Publish or Perish 是他的命运。比起那些满纸空言的报刊，读者自然会选择那些满纸荒唐言的报刊，后者至少还有趣一些，尽管是恶趣。读者们别无选择。可怕的是久而久之这些恶趣报刊会培养、调动大众的恶趣并将其凝固化，加重大众心灵空虚与人生浮浅的程度，到那时即使良性的报刊可以被容忍了也实际上不可能被容纳了，那将是我们民族文化真正的悲剧。说到商业，决不能将报刊的恶趣化完全归因于商业，而应同时归因于不良的文化管理体制对商业的扭曲。正常而自由的商业固然可能会带来传媒的恶趣化，但同时它也会产生对恶趣化自然的平衡、制约与竞争的力量。文化研究不可不加区别地谴责商业化，商业化固然带来了黄色小报、好莱坞模式化电影与武侠小说，但同时也要看到没有商业化，中国现代文化史上就不可能有鲁迅、茅盾、巴金这样的大作家。鲁迅在商业化报纸《申报》自由谈专版上所作的文章是他著作中最有光彩的部分之一，而如果没有商业化的出版社，他一家三口大概就得去喝西北风了。鲁迅依赖商业体制而生存，他同北新书局老板李小峰打官司索讨稿费就是一例。李

小峰何许人也？他就是五四时期北大办《新潮》的学生之一：由此亦可见大学背景与商业经营、知识分子出版与商业出版并非毫无渊源、水火不容的。

问：你对当前的文化形势怎么看？

答：我认为中华民族正面临着深刻的文化危机。19世纪中后期中华文化受到了强劲的外来挑战，时人以危机自警，直到20世纪初文化危机之论仍充满报刊。但你可以相信，只要人们还拥有普遍而强烈的危机意识，危机就不会致命。上个世纪之交在与外来文化的冲突与融合中出现了一大批伟大的文化英雄，从康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎到鲁迅、陈独秀、梁漱溟、蔡元培，显示了中华文化应对危机的强大力量，显示了其不竭的生存能力与生命活力。今天又到了世纪之交，外来的文化挑战依然强劲，危机更加深重，但文化英雄安在哉？难道被封为绅士的金庸与自称流氓的王朔竟成了20世纪下半期中华文化的象征？难道就让我们那些各种级别报刊去同《纽约时报》、《华盛顿邮报》、《时代》周刊、《经济学家》竞争？难道就用《北京青年报》这种随意歪曲作者本意的行径去抵抗所谓“传媒帝国主义”？难道我们真的认为把一堆三流大学合并起来就会成为世界一流大学？真是闻所未闻，匪夷所思。但我们还居然有脸说21世纪是中华文化的世纪，我所见过的无耻与大言不惭以此为甚。孔子与先秦诸子是伟大的，李白、杜甫、曹雪芹是伟大的，但伟大的传统如果没有当代的传人它就不是一种现实的存在。传统的延续是要靠不断的文化复兴来完成的，但今天环顾四周，我看不出文化复兴的迹象。我们甚至连鲁迅所代表的现代文化传统都不能接续。

问：你所说的“文化危机”实际上就是文化生产的危机？

答：首先是文化生产的危机，但又不限于此，还有整个文

化精神的危机，文明水准的危机。我并不是要遣责人欲横流，我认为人欲是人生与社会进步的基本动力；我所恐惧的是人欲的实现丧失了良性的途径，人欲完全摆脱了远虑，完全以眼前的暂时满足为目标，因而它变成了一种恶性的破坏力量，它甚至毁坏了它自己得以实现的可能性。季红真说我们民族是一个丧失了主体性的民族，这不是无据之论。作为一个整体，我们没有一种更高远的文化诉求，来自上个世纪求富求强的生物性目标没有得到应有的文化提升，它反而在屡屡受挫中变成了一种仅仅以物质欲望为内容的虚无主义。这种虚无主义深深地影响了个体的行为。一个鲁迅所说的虚无党，他丧失了精神而仅仅剩下欲望，他只追求欲望随机的、即时的满足，他的行为准则是物质主义加机会主义。杀鸡取卵，竭泽而渔，卖祖宗田，毁子孙林，劫亲，杀熟，连刑事犯罪的情节也越来越恶性化。我恐怕顾炎武所深忧的仁义丧失、率兽食人的“亡天下”并非虚言。这种虚无主义的物欲又从现代生活本有的世俗化、即时性特征中获得了某些基于误解的支持，使它看起来竟获得了某些合法性，因此更加深了它的严重性。前几天我看中央电视台焦点访谈中报道山东枣庄的一个做豆粉的专业镇，居然长年往豆粉中掺滑石粉；偷拍下的镜头中记者正与挥锹掺滑石粉的女工对话，记者问这么掺滑石粉豆粉还怎么能吃，女工手也不停地答曰：“反正我是不吃”。最使人印象深刻的是此事被揭露后记者重访此镇，一位被曝光的女老板出镜时竟一脸笑容，了无任何愧色，坦然得很，仅说了一句“以后要听党的话”这样的套话。做这样伤天害理的事情竟没有一点羞愧之心，人们丧德无耻的程度于斯为甚，令人不知其可。由文化精神的丧失到内心道德约束的崩溃，显示了文化的整体性衰落。我们常谴责官员腐败，而真实的状况是官腐与民败共存。在历史上，民间一

直是文化的最后堡垒，所谓的“礼失求诸野”。《水浒》中写朝廷腐败了，高俅当政，倒行逆施，伤天害理，而民间还有晁盖、宋江讲聚义、忠义，替天行道。难道在现代环境下民间的文化力量也不可依恃了。

问：你实际上是从“小文化”说到“大文化”，文化生产是人们常说的“小文化”，而文化精神与文明水准是“大文化”。你认为这两者是一个什么关系呢？

答：就用你说的“小文化”与“大文化”的概念。小文化是大文化最集中的表达，所以我们研究一个民族的文化首先要研究它的文化经典；而同时“小文化”又是“大文化”的源泉与养成之资，宋代学者司马光有一句话叫作“学为化源，法为治本”，这“学为化源”深刻地道出了小文化与大文化的关系。一个社会如果没有繁荣兴旺的文化生产，如果学术、文艺、思想与宗教在被压抑、被限制的状态下逐渐式微，人们就会丧失精神生活的资料并进而丧失精神生活的需要，或者这种需要被扭曲，皈依邪教就是一种扭曲。没有精神生活必然导致人动物性的、恶的东西的膨胀，导致文明水准与道德的下降。中国古代特别重视涵养斯文正是基于这种认识，没有文与化一个王朝可以称雄一时但终究不过是一个小朝廷。秦朝焚书坑儒时真是虎视何雄哉，但它却二世而亡，秦二世因无文化可依而变成了一具醉生梦死的行尸走肉，他说生命如白驹过隙，何不为所欲为。秦朝的最高统治者甚至丧失了基本的统治意志，整个社会变成了指鹿为马、兽性泛滥的人间地狱。以史为鉴，咸知兴衰，读史至此，得无惧乎！我们今天文明水准的衰退正与从“反右”到“文革”对文化生产的摧残与压抑不无关系，是一种不爽的果报。不让别人说话的结果是自己终于也无话可说，“文革”后期大唱“文化大革命就是好”的时候就只剩下无赖

式的干嚎了。当一个社会的教化只剩下神圣而空洞的口号与说教的时候，这种口号与说教本身就成了文化腐败的因素，因为它们脱离了真实的精神生活，脱离了真实的文化修养过程，成了一种虚伪与欺骗。

问：这样说来，你是否觉得“文革”所代表的文化专制主义是造成今天民族文化危机的最后根源？

答：当然不是。文化专制主义只是加重了文化危机，取消了我们应对与摆脱危机的可能性，它却不是危机的最后根源，甚至可以说它的出现本身也是文化危机的一种表现。我前面提过，文化危机的真正根源来自中华民族在外力冲击下被迫的文化转型，来自这种转型的不成功，来自这种不成功所带来的文化空白。回首中国的现代文化史，我非常同情康有为所做的托古改制的文化维新，他试图在保留中国文化象征符号的前提下革新文化。不能轻看文化的象征物，它可以寄托情感，安慰灵魂。我理解当时人为什么执意将作为伦理学说的孔孟学说成是孔教，就因为它对中国人来说有血缘之亲，具有类似宗教的诉诸情感与灵魂的力量。通过对经典与传统的重新阐释而更新文化也从来是文化发展的一种途径。可惜的是康有为没有成功，因为中国文化所面临的挑战太巨大了。“五四”运动提出“打倒孔家店”的口号，而且对中国传统的否定越来越彻底。先是陈独秀认为中国文化不行了，它作为农业社会有效的功能体系已无法在新的工业社会存在；到了鲁迅就认为中国文化岂止是不行，干脆就是不好。鲁迅对中国文化加上了强烈的价值判断，宣布其为吃人的文化，视其为寇仇。鲁迅认为生存是第一位的，在他看来文化是一件衣服，可以为了生存而穿上，也可以为了生存而脱下。无论是陈独秀还是鲁迅都认为文化的中西之分实际上就是文化的古代与现代之分，进入现代而取现代文

化正顺理成章。我也很认同鲁迅、陈独秀与整个五四新文化运动的那一代人，他们丰富而深邃的文化创造正足以成为后来文化新建的基础，而且他们彻底否定中国文化的精神恰恰显示了中国文化雄伟的气魄与生生不息的活力。后人不肖，愧对先贤，后来虽然来自西方的不同的现代文化支脉交替成为中国的主流文化，但我们真实的文化创造却越来越贫乏，越来越枯竭。文化立场与文化旗帜不能代替真实的文化创造，离开了真实的文化创造，立场与旗帜就带有相当程度的虚假性，不能真正给我们的精神以导引，给我们的精神生活以内容，给我们的日常行为以规范。再加上西方现代文化在当代出现的自我怀疑的影响，我们今天的文化立场本身也成了问题。我们今天彷徨回顾，无所皈依，心思犹疑，精神萎顿。对于知识分子来说，在经历了那么多思想委曲之后，面对如此复杂而古怪的情景，我们无法唤回 20 世纪 80 年代那种单纯但却充沛的力量，而哈姆雷特式的智者态度又无法完成自我的振作。我们没有建构起新的文化，我们甚至失去了建构的魄力与愿望，我们仅有小才微善，靠一种消解性的智慧度日。

问：这就是你对目前中国知识分子的看法吗？

答：对。20 世纪 90 年代中国知识界有两次思想性的运动都难逃不文之讥。一是关于人文精神的讨论，一些朋友大讲道德理想主义。讲求道德当然是件好事，但却非知识分子的正业，知识分子应该讲求知识、演示道德。如果知识分子学之不讲、德之不修，仅靠讲道德来敷衍世人，也真是乏得很。二是所谓“自由派”与“新左派”的争论。汪晖在《天涯》上发表一篇长文，被自命为自由派的朋友命名为新左派，遂展开并非公开的派争。学派之争本是好事，但应是学争而非仅仅是派争，更不能变成包含有恶意的党争，不能将学术问题道德化。

有些同行自称为“自由知识分子”，仿佛一有这个头衔就有了道德优势，仿佛仅靠这个招牌就可以吃饭，这同过去靠左的招牌吃饭的人，我看不出有太大的区别。不要把学术之争变成“文革”中打派仗的继续。王国维说学无分中西、无分古今，我想再加一句“学无分左右”。对于学术判断来说观点之别是不重要的，重要的是学养之差。如果真正有学问的素心，观点的不同正可以互补，论争正足以砥砺思想。我们面对这样纷繁的思潮，面对这样复杂而独特的历史情景，面对这样深重的文化危机，正是格物致知、锻炼成学的时机，若一味在道德化的党争中虚掷光阴，就更见出我们知识界不祥的气数。知识分子要实现自我宽容。胡适当年说“多研究些问题，少谈些主义”，意在防止学术界的政治化。谈主义也好，但要真主义而不是假主义，要有真实的、可以被称为“主义”的思想与学术创造。

问：前几年有人提倡社会科学的规范化，你对此有何评价？

答：规范化是针对当时学院中过分意识形态化、“理论宣传”化的文风而提倡的，对于提高中国学术界的学术品质是积极的。今天随着教育正规化的程度日深，“规范化”已经不成问题，倒是应该在此基础上追求个性化与独创性了。另外规范有各种各样的规范，黑格尔的思辩是一种规范，马克思的批判是一种规范，尼采的语录是一种规范，汤因比的历史概说是规范，中国传统的笔记体也是一种规范，并非仅仅美国大学里的学位论文才是惟一的规范。

问：你认为知识分子在目前日益世俗化的环境中应该如何自处？

答：知识分子作为一个从事文化生产的职业集团，同任何职业与行业一样，有它自己的特殊利益，这是正常的也是正当

的。知识分子应该看到自己的利益所在，并为捍卫自己的利益而努力。这一点之所以重要，还不仅仅是因为社会资源的分配应该公平，而且因为知识分子如果没有自己独立的经济地位与独立的谋生之道它将一无所有，对任何力量与体制的依附性生存都将滋生罪孽与堕落，都会对知识分子所从事的这种特殊的生产构成实质性的伤害。人都是要吃饭的，而且在现代世俗社会，经济的意义实际上已远远超出了经济本身，因而经济利益对任何人、任何集团来说都格外重要起来。古典社会你没有钱仅是没有钱而已，知识分子的清贫甚至可以成为社会资本，而现在你没有钱就没有一切。知识分子应该为自己的文化产品开辟尽可能广阔的市场，并使其获得尽可能充分的价值实现。文化产品应有多家买主、文化人应有多种职业选择的可能，有了这一条知识分子才可能获得自由。千万不要再相信"无恒产而有恒心"、"士而怀居不足以为士"的古训，这至少在现代是很难行得通的。我读王小波的文字，看到他已有明确的职业利益观念，这是知识分子成熟的表现。这种成熟来自知识分子痛苦的经验。要求尽一步开放言论、要求维护知识产权，这些要求体现的实际上都是知识分子的集团利益，尽管这些要求都是以全社会的神圣名义提出的。社会的其他阶层应该理解知识分子的利益诉求，对于社会来说一个没有利益的集团才是真正危险的。知识分子应发扬鲁迅所说的青皮精神，争取独立的经济权。

问：照你这么说，知识分子职业与种地、打铁的职业在性质上是一样的了？

答：那却大不一样。知识分子身处物质化的世界却从事文化生产，文化生产作为一种职业它必须有自己的职业集团利益，而文化生产作为一种精神活动则又要求超越集团利益与个

人利益，要求知识分子成为代表人类、代表民族进行思想的人。所以"人类良知的守夜人"、"人类灵魂的工程师"云云也并非虚言。如果知识分子完全成了现代工业化体系中一个为稻粱谋的专业人员，完全变成了职业化的匠人，那知识分子这个职业大概也就要破产了。难以想像一个市侩的灵魂会产生伟大的思想与艺术，反倒是那些舍身求法的人、仗义直言的人、为学术而学术的人是这个职业真正的脊梁。这也正是知识分子这个职业的特殊之处：作为一个世俗职业者他是个凡人，但这种职业的至高境界却又召唤他成为一个圣人。我在前面强调他的凡人性质并非是否认他应该成为一个圣人，而仅仅是说他要成为一个圣人必须首先获得一个凡人的基本权利与基本保障。在传统的取消知识分子独立的集团利益的社会，我们要强调这种利益，而在越来越认可这种利益的现代化社会我们反倒要张扬知识分子的圣贤精神了。超越集团利益的精神文化创造才是知识分子真正的利益所在。这个道理在佛典中叫作"无心恰恰用，用心恰恰无"。知识分子在古希腊是旁观的思想者，在中世纪是教士，在中国古代是官，这种经历所积累的为学术而学术的传统、传播福音的传统、忧国忧民的传统，都会对今天作为自由职业者的知识分子产生影响，这种影响善莫大焉，恰足以修正过度的职业化与集团化所带来的精神萎缩与精神偏狭。而且我还想补充的一点是，在一个正常的社会中知识分子属于强势集团，因为它掌握着话语权，属于精英阶层，所以它更应时时提醒自己不要忘记恤贫扶弱的道义责任。

问：再问你一个有点敏感的问题。最近几年关于"五四"精神，一直有两种不同的理解，一说是爱国主义，一说是民主与科学，你认为怎样？

答：我愿意诚实地回答你所提的任何问题。我认为将爱国

主义或者叫民族主义与“民主科学”视为对立物就是出于对“五四”运动的无知。这种对立观起源于李泽厚“救亡”与“启蒙”的二分法。实际上对于五四新文化运动来说，救亡与启蒙是不可分的，在当时人的观念中启蒙乃是救亡之一途，改造国民性、更新文化传统是为了使中华民族能够立于现代世界。从最早萌生文化觉悟的王韬、徐继畬，到康梁严章，到陈独秀、鲁迅，都可以看出来。那时超越民族主义的普世主义诉求不能说没有，但是相当微弱，而且有时普世主义不过是民族主义的一种修辞而已。因为中华民族在近代成为一个受人凌辱、被人剥夺的弱者，陷入了巨大的苦难之中，所以在它的知识分子看来，一种完全与民族主义相脱离的普世主义是一种奢侈，是对责任的逃避，是没有血性、没有人性的表现。民主自由科学的理念因为与振兴中国的理念相结合而获得了真实的对象与基础，获得了真实的物质力量与道义力量。即使从欧洲思想社会史来看，民族主义的逻辑中也包含着民主主义。而对于像中国这样的东方落后国家来说，健康的民族主义是民主自由理念的助力而非阻力，民族国家是民主自由的基本实现单位，人民主权是国家主权的基础。所以我们既要反对有意掩盖民主主义内容的所谓“民族主义”，也要反对否定民族主义的所谓“民主主义”。我听说有朋友提出“宁要没有主权的人权，也不要没有人权的主权”，这是我所听到的一个知识分子所能提出的最愚蠢的口号，最无知的口号，糊涂至极。在当今的世界上，主权也是一种基本人权。作为一个知识分子我想提醒我的同行和朋友，知识分子不可放弃民族大义。

问：你是否认为一些学者警惕民族主义就没有道理？

答：我理解这种警惕是对一种破坏性迷狂的警惕，是对以“民族主义”压民主主义的一种反弹，是对“中国可以说不”

之类无赖腔调的厌恶，不能说它没有道理。鲁迅也反对过乌烟瘴气的所谓"国家主义"。不过，凡事不可过度。如果这种对某些末流现象的警惕发展到反对民族主义本身，如果我们理性化到完全没有血性的程度，那也是极其可悲的。不要上个别西方学者如白洁明先生的当，他们对中国民族主义不乏偏见、言过其实的描述恰足以证明他们自己的民族主义乃至种族主义立场。

问：你怎样认识全球化背景下的民族主义？

答：说实话，作为一个中国人，我对全球化这件事忧心忡忡。全球化的确打破了民族国家的界限，但它并非是世界大同，并非是环球同此凉热；它同时还是地区化，还是一种国际间的阶级分化。大的跨国公司、国际资本跨越国界直接与各国的发达地区、强势集团携手，实现了这个范围内的共和共荣、利益均沾，而落后国家中大量的落后地区、弱势群体则被排除在这个利益共同体之外，难免沉沦之苦。民族主义的基础在全球化进程中会被自然弱化，但唯其如此，我认为落后国家才更应该强化民族主义，以维护国内的均富、平等与正义。民族主义此时成了保护弱者的手段。如果落后国家的发达地区、官产学强势集团只顾自己享受全球化之惠，不顾其余，一旦草根阶层铤而走险，难道强势集团去帮助外人对付自己的同胞不成？知识分子属于强势集团，是有资本进入全球化的人群，面对这个问题更应唤起一种超集越集团利益的神圣情怀，"兼善天下"的古圣贤教训在今天具有格外新鲜与真切的含义。如果连我们知识分子都只想自得清凉，我想人类的事情就不可问了。

一篇读罢头飞雪

一

我在旧书店偶得上海人民出版社 1977 年出版的中译本《十三天》，罗伯特·肯尼迪回忆 1962 年古巴导弹危机的这册小书读来竟久久难眠。在如今这一夕三惊的多事之秋，重温那场终于化险为夷的危机使我们的心情略得慰藉，不禁对当年的赫鲁晓夫主席与约翰·肯尼迪总统临危而惧、知难而退的特殊勇气生出敬意，虽然那险难本身就是他们本人亲手制造的。危险生于人人都有的不足之心，脱险则缘于并非人人都有的知止之明，赫鲁晓夫和肯尼迪也算是经历了一场“发乎情、止乎礼”的人性的悲喜剧，过后连他们自己都大松一口气。今天看来那已是“逝去的旧日的好时光”了，那时候超级大国的领袖们还有些成色，还算是些历史人物，那时候大国之间还有大致的均势，还不至于出现会把任何好人都变成恶棍的为所欲为。真是不胜感慨。

我不免要对这起国际政治事件有所议论，也顾不得学界同仁极力捍卫的学科领地权了。近年来学界对中文系出身的文学

中人参与经济政治问题的讨论颇多微词，认为是一种不守本分的越界、越权，不合学术规范，没有合法性。这些“学术规范”的捍卫者往往以轻蔑的口气提及“文学批评家”的社会研究，将“文人”一词的贬义大加张扬，看起来是要将文学中人赶回到中世纪吟风弄月的圈子里去。这种封建式的禁锢企图是同文学的现代解放趋势大相违背的。在现代文学家看来，社会生活的整体都是文学的观察、描述与评论的对象，从宇宙之大到苍蝇之微。社会科学家对文学画地为牢的限制是不能接受的。社会科学家在当代语境中倚仗着科学及其体制的优势，往往显出一副不可一世的傲慢而蛮横的面孔，自以为可以为一切知识立法，不经商量就将包括文学在内的人文学科置于从属的地位，不仅要剥夺人文学科对社会生活的评判权，而且日益将自己的方式与标准输入到人文学科之中，要将人文学科社会科学化。什么是文化专制主义？这应该说就是一种新形式的文化专制主义了。社会生活不仅是社会科学研究对象，而且是人文学科研究、判断的对象，学问是天下公器，不为任何特定的领域所专有。我们承认科学能够达成一种理性的认识，但同时也必须承认它亦可能堕入理性的偏执，亦有可能将人领入“1984年”与“美丽新世界”的恶魔之中。所以我们坚持认为自身当然不无缺陷的人文学科对于同样有缺陷的社会科学是一种必不可少的补充、校正力量。人文学科所依凭的感性、情感、玄思与智慧是健康人性不可缺少的因素，因而在塑造世界的过程中它们拥有不可剥夺的权利。更进一步说，人文学科独立存在、独立评判的权利不仅是一种知识权利，而且是人文知识分子的一种公民权利。政治、经济和军事不仅仅是政治学家、经济学家、军事家的事情，也同样是哲学家、历史学家、作家与如今倍受非难的“文学批评家”的事情，金融崩溃也同样会夺去文

学批评家的财产（虽然他们的财产远比不上当今的经济学家），战争爆发也同样会伤及文学批评家的生命，你凭什么不许他对政治、经济与军事问题发言。科学与技术专家垄断话语与权力资源是现代性的严重弊端之一，日益复杂化的经济政治社会结构使非政经、非科技专家（包括人文知识分子与普通民众）对影响他们生死存亡的重大决策越来越处于不知情、不参与的无权地位，这是不公平的也是很危险的。在这种局面下应该尽可能地动员非专家充分地表达自己的认识与利益以增加社会平衡，而不应通过科技与学术体制的霸权去进一步压抑非专家的声音以巩固这种失衡格局。事实上，代表着常情、常理与常识的非专家们还是很有观察力与理解力的，他们也许不清楚细节但还是可以看清楚大趋大势、大是大非的，包括看清楚专家们在讨论与决策过程中所加入的集团利益。文学家怎么能将决定自己生死存亡的政经问题放手交给自己既不信任也不喜欢的"专家们"去议定而放心地去吟风弄月、寻章摘句呢？专家们越是如此劝导越让人心生狐疑。

言归正题，且来看古巴导弹危机。

二

古巴导弹危机的经过说起来十分简单。1962 年 10 月 16 日上午，肯尼迪总统接到报告，说苏联正在古巴布置导弹与原子武器。其实前一天的晚上 8 点半，中央情报局就已将情报上报总统国家安全事务顾问乔治·邦迪，邦迪先生担心总统将要员们从各处的晚餐会上召来连夜开会会引起猜疑，而且他认为总统在处理如此重大的事情之前需要好好地睡上一觉，因而他直

到次日上午才报告肯尼迪[①]。如此为总统着想并替总统作主，将十万火急的军情晚报十几小时，我不知道这是否符合美国官僚机构的运作规矩，反正在常人看来这是十分可恼的，而邦迪先生竟没有因此受到指责也十分可怪。接报后肯尼迪找来了他弟弟、司法部长罗伯特·肯尼迪（全文中对此人都称以全名以区别于其兄）商议，并于上午 11 时 45 分召开有关要员会议，这些人后来被称为“国家安全委员会执委会”。接下去的几天，“执委会”反复开会、激烈争论，最后肯尼迪在他们提出的轰炸古巴与海上封锁两套方案中选择了后者。10 月 22 肯尼迪将事件和决定通知内阁成员与国会领袖，并于当晚向全国发表广播该说予以宣布。海上封锁得到拉美国家组织会议的支持，于 24 日上午 10 时生效。26 日赫鲁晓夫给肯尼迪写来情绪激动的信，谴责战争，并提议在美国公开承诺不侵犯古巴的情况下，苏联停运并撤除导弹。27 日肯尼迪又收到赫鲁晓夫另一封措辞强硬的信，要求美国撤除布置在土耳其的导弹作为苏联从古巴撤除导弹的交换条件。美国方面决定接受前者而拒绝后者，遂回复了前信而淡化了后信。28 日，苏联官方正式通知美国，他们将在适当监督下拆撤导弹。危机结束。那天近晚，肯尼迪引了林肯总统的话说：“这是我该上剧院的夜晚了。”[②] 13 天来，核战争一触即发之势使千万人乃至整个人类徘徊在生死边缘。

罗伯特·肯尼迪在这场危机的处理中曾经举足轻重，我们

---

① Arthur M. Schlesinger, Jr., The Cuban Missile Crisis, In G. G. Van Deusen/H. J. Bass ed., *Readings in American History*, *Volume* Ⅱ: *Since* 1865, P. 435, New York: The Macmillan Company, 1968.

② 罗伯特·肯尼迪著，复旦大学历史系拉丁美洲研究室译：《十三天：古巴导弹危机回忆录》，第 56 页，上海人民出版社，1977 年。

看他事后对危机的反省也语重心长。他后来被刺身亡，未能继续检讨他萦绕于心的一个重大问题："即我国政府或任何国家的政府根据什么情况或理由（如果有这种情况或理由的话）拥有道义上的权利，可以把它的人民而且可能是全世界的人民置于核毁灭的阴影之下？"① 对于一个差一点就将"可能是全世界的人民"推向核毁灭的当事人来说，能来追问这个问题可以算是一种觉悟；但对我们这些可能遭到核毁灭的"人民"来说，将这个问题拿来讨论本身都使我们不寒而栗。在我们看来，这个问题是不容讨论的，我们毫不犹豫地认为任何政府、任何人在任何情况下都不拥有制造核毁灭的道义权利。核毁灭意味着人类的灭种，而保存种类是人类高于一切之上的第一命令，它超出于道义肯定或否定的领域之外，它是人类自设的不受一切标准评判的前提性原则。核毁灭还意味着对无辜者、对平民无限的杀戮，只有在谈及这一点时我们才可以退回到道义的立场上说"不"。

如果再往下思辩罗伯特·肯尼迪的问题，我们就会从原则和道义的领域进入历史的、现实的领域。从现实的角度来看，我们上面所说的"任何政府、任何人在任何情况下都不拥有制造核毁灭的道义权利"必须定义为"任何政府、任何人在任何情况下都不拥有首先进行核打击的权利"，首先进行核打击就已经充分意味着"制造核毁灭"了。在这里，暗含着一种一旦公开说出连我们自己也感到吃惊的逻辑，那就是：我们应该对针对核打击的核报复给以道义上的认可。不是那种积极的道义上的赞扬，而是一种消极的道义上的认可。核报复无疑是将人类带入核毁灭的一个步骤，因而如果绝对地看它乃是一种绝对

① 《十三天》，第69页。

的恶，但如果考虑到它又是对于“首先核打击”这种无上之恶的一种否定，考虑到对于真实的人类来说它乃是牵制这种“无上之恶”的唯一真实的力量，我们给予它道义上的认可是必要的。我们很清楚这种认可意味着一种“自杀式的自救”，但不幸得很，“自杀式的自救”往往是人类在危境中自救的唯一方式。不管人类对自己的文明程度有怎样的自夸，但迄今为止文明不过是罩在其野蛮本性上的一层纸衣，野蛮性随时随地会挣脱而出；尽管人类制造了无数美丽而纯洁的说词、宗教教义与意识形态，但纵观历史我们很清楚这些东西并不能单独地引领人们弃恶向善，在很多情况下它们还会成为人们作恶的掩饰甚至旗帜，在核安全问题上唯一可以真正依靠的是恐怖的平衡，是图谋首次核打击者对于核报复的恐惧。在这种恐惧之下人们才会不得已地保持自己的善心，才会使口中的善良辞句真实起来。恐惧是文明的保证。不错，人们都有恻隐之心，但这种“仁之端也”是极其脆弱的，在利欲的激情下会立即枯死，是长不成孔夫子所期望的大树的。我们为什么对今天美国的 NMD 和 TMD 有这样强烈的反应，就是因为它试图打破保持人类安全的基本战略平衡，试图建立进行核打击而不受核报复的绝对安全，对于人类来说没有比这种安全更危险的东西了；我不止一次听见人说 NMD 和 TMD 是“保守的自卫”因而是正当的，真是瞠目结舌，天下还有比这种“自卫”更凶险、更富有侵略性的事情吗？

要深究罗伯特·肯尼迪的问题，我们还必须讨论另外一种也许并非天方夜谭的危险，即“核恐怖主义”。在相对的核均势的条件下，“第一次核打击”很可能不表现为民族国家间公开战争的形式而表现为核恐怖主义。民族国家相对地说较有理性、较受制约并受到核报复的较大威胁，而恐怖主义者是更有

条件从心所欲的，恐怖手段的核与非核对他们来说不会是一个太大的心理障碍。极端的恐怖主义往往是绝望的产物，而绝望者可能会无所不用其极。对于核恐怖主义我们从任何方面都没有一丝一毫宽容的理由，不管恐怖主义者是否像他们所声称的那样“正义”；在我看来，人类之间的斗争必须有一定的限度，必须有包括利益、尊严甚至生命本身在内的任何理由都不能突破的限度，“不能首先进行核打击”就属于这样一种限度。但是，我们还必须看到，人类所预设的道义限度从来就缺少真正的制约力量，现实生活有其不以人的意志为转移的运行逻辑，所以我们还迫切需要从现实层面现实地讨论国际恐怖主义问题。对付恐怖主义一方面是严厉而坚决的打击，这是任何正常人都会想到也都会赞同的；另一方面则必须改善世界的统治，这却并非是所有人都乐于承认的。恐怖主义是一种反抗性行为，它与统治行为是互动的。统治往往对应着反抗，所以恐怖行为是很难根绝的，从历史的角度看恐怖行为的存在就像一般犯罪的存在一样并非反常。然而，如果一个时期世界上恐怖主义突然增多而且日趋极端化（核恐怖主义就是其中最可怕的极端），那么就该是检讨一下世界统治的时候了。是否有人在谋求非理性的、随心所欲的统治？是否有人在谋求覆盖性的、不给弱者以出路、使他们陷入可怕绝望的统治？“鸡必回窝”的逆耳之言同谴责恐怖主义并不矛盾，不义的统治正是极端恐怖主义“敌对的同谋”，它一样要对无辜者的死伤负责。这里说“敌对的同谋”并非仅仅指客观上的因果关系，而且指引发恐怖主义的霸权者可能怀着借镇压恐怖主义进一步谋求霸权的阴暗心理，在这种心理下恐怖主义正是他们所欢迎的东西。必须使他们明白这是一种火上浇油的危险游戏；如果他们对好言相劝的法布施对面不识，那他们就只配让更猛烈的恐怖主义来做

他们的“狮子吼”。核恐怖主义的阴影就笼罩在各国所有无辜平民的头上，我们能否对这种“敌对的同谋”“做点什么”呢？

三

古巴导弹危机得以和平解决，赫鲁晓夫的屈服和让步是一个关键性因素，同时，肯尼迪兄弟在最初遏制极端的轰炸计划时所表现的冷静以及在后来执行封锁时所表现的谨慎也起了重要作用。美国军方则始终表现出了过分好战的态度，这种态度甚至到了不可理喻的程度，其情节在我们今天读来仍觉困惑与可怕。参谋长联席会议成员一致要求立即采取军事行动，对古巴进行轰炸并入侵，在决策过程中军事将领同主张封锁的肯尼迪展开了激烈的争论。当时的总统特别助理肯尼思·奥唐奈所记的一段对话特别能表现军方的愚顽：

> 星期四上午，在总统出席的一次执委会会议上，固执的空军参谋长蒂斯·李梅将军力主尽快进行空中打击。
>
> “俄国人会作出怎样的反应？”总统问他。
>
> 李梅说，俄国人一点也不会有什么反应。
>
> “你真的这么想吗？”肯尼迪说，“你是想告诉我，他们将让我们去轰炸他们的导弹，杀害许多俄国人，而他们却一点也不作出反应吗？即使他们在古巴没有作出任何反应，他们肯定也会在柏林搞点什么名堂。”
>
> 会后，总统对我说：“你能想像李梅会说出那样的话吗？在这些将军的意见里有一点是极其有利于他们的：如果我们听从他们，并按照他们要我们做的去做，那么，以

后我们就没有一个人会活下来对他们说他们错了。”①

也许我们每一个人都应该问：“你能想象李梅会说出那样的话吗?”这种不问青红皂白先打后商量的风格正是把世界引向核战争的捷径。正如罗柏特·肯尼迪回忆的那样，1961 年美国军方一致建议派军队去平定老挝；幸亏有一个人多问了一句：如果美军遭到攻击与歼灭怎么办？“军方代表说，这样一来，我们将不得不去摧毁河内，而且有可能要使用核武器。”②估计在场的文官们听了军方这样胸有成竹、却又并不情愿事先与大家分享的计划后都会如梦方醒，吓得一身冷汗，肯尼迪总统也立即另谋他方了。

在整个古巴导弹危机中，美国军方将领都坚持采取对苏方挑衅的姿态，几乎到了文官统帅按不住的程度。苏联船只遭遇美军封锁后停航掉头，美军高级军官大失所望，气得用下流话破口大骂，他们原本希望就此打起来的。肯尼迪严令美军不许在拦截区外搅扰正在退却的苏联船只，并派国防部长麦克纳马拉前往海军指挥中心监督执行。麦克纳马拉在指挥中心的标航板上恰恰看见一艘美国军舰在离开拦截区很远的地方监视苏联潜艇。麦克纳马拉重申了总统命令，而海军作战部长乔治·安德森上将回答说如何掌握封锁海军不需要听别人的意见，并建议部长可以离开那间屋子了。③ 直到危机结束之后，军方还不依不饶：“在那个决定命运的星期天早上，当俄国人已经答复说，他们正在撤出导弹时，我们的一位高级军事顾问还建议，

① 肯尼迪·奥唐奈：《同赫鲁晓夫摊牌》，《十三天》，第 82—83 页。

② 《十三天》，第 61 页。

③ 肯尼思·奥唐奈：《同赫鲁晓夫摊牌》，《十三天》，第 99—100 页。

无论如何，要在星期一发动进攻。另外一位则认为我们有点被出卖了。”①

军队将领如此咄咄逼人，使肯尼迪总统很苦恼，他深幸美国有文官领导军队的制度，并特别赞赏国防部长麦克纳马拉。② 麦克纳马拉与文官领导制也许能使肯尼迪放心一时，但却无法使世人永远放心：如果美国的哪一任文官国防部长碰巧是一位同将领一样狂热的好战分子呢？如果他作为一名政客恰好是军火集团的代理人呢？如果情况再糟一些，哪一届总统本人就是一位轻率之徒呢？如果好战的国防部长与轻率的总统在任期间恰好遭遇一场危机呢？那恐怕美国军队就会趁势把世界推到血火之灾中去。

即使我们假设美国文官统帅能够永远有理性并能够永远在战略决策层面上控制军方，战术层面上的危险仍然使我们忧虑。现代的军事装备条件会使对峙的两军高度敏感，危机之中任何一方无意的技术细节失误都可能使对方误解为进攻信号并予以回击；而如果一方的军队有意于战争，他们就有无限的机会不经过国防部长与总统批准用无懈可击的手段得到它。古巴导弹危机中多亏苏联的军队克制了，多亏赫鲁晓夫太害怕打仗了，或许还多亏苏联“党指挥枪”的制度太有效了，否则仗早就打起来了。且不说海军作战部长不顾总统的严令对苏联潜艇作超出封锁区的乘胜追赶，但看一架美军 U－2 侦察机偏偏在危机正炽时侵入苏联领空就够使我们捏一把汗了。美军解释说这是 U－2 飞机在北极地区作空气取样时迷航于苏联领空了，

① 《十三天》，第 62 页。
② 《十三天》，第 8 页。

并派出喷气式战斗机到其迷航地领航。[1] 这航可真是迷得好。事后美国军方当然可给出它喜欢的任何解释，但在那样的时刻军用侦察机与战斗机入侵苏联领空则无疑是再明确不过的战争信号。事实上，肯尼迪总统曾明确禁止过在危机期间作所谓的“空气取样飞行”。[2] 但凡苏联军队有美军一半的活跃程度，后果就不堪设想。

仔细看来，美军的好战已超出了各国军人普遍喜战言战的程度，已形成一种值得探究的“美国性”。武器好、军力强、军费多肯定是这种独特的好战品性的原因之一，这是容易理解的，用中国村话就是“谁枪好谁牛逼”。文化心理上的优越感可能也是一种重要因素，美国人以基督徒歧视“异教”、以白种歧视有色人种、以“自由世界”歧视“专制国家”是一种渊源久远的心理传统，直到今天仍未断绝。心理优越到一定程度会生出野蛮的戾气，会把他人并不当作人看，会把杀人当成正义，但看对印第安人的屠灭、对黑人的私刑就会明白。这种心理自然会影响到军队，军人会以为自己的民族果真“独特”，果真是上帝特别选定的，下意识中会把杀掉他人当成特权。在这种心理背景下，军人的恣意妄为、桀骜不驯虽可能会受到一定的法度制裁，但又会在社会舆论方面得到更大的支持，在公共形象方面得到更大的报偿。巴顿在二战后期口出狂言、声言要去歼灭作为盟军的苏军赢得了不少掌声，麦克阿瑟在韩战中屡抗军令、扩大战火被杜鲁门总统撤职，回到美国时却受到将他视若神明的热烈欢迎，“全国处在感情激荡的状态中”。[3] 没

① 肯尼迪·奥唐奈：《同赫鲁晓夫摊牌》，《十三天》，第107页。

② 肯尼迪·奥唐奈：《同赫鲁晓夫摊牌》，《十三天》，第107页。

③ 威廉·曼彻斯特著，广州外国语学院美英问题研究室翻译组等译：《光荣与梦想——1932—1972年美国实录》第三册，第797页，商务印书馆，1979年。

有比这种民众态度更能鼓励军人的胡作非为了。美国退伍军人协会（American Legion）的右翼纲领与极端倾向可以看作是美国民众与军人好战情绪相联结的一种象征。我偶然读到霍华德·法斯特（Howard Fast）的一本小书，该书记述1949年在小城皮克斯格尔（Peekskill），当地的“美国退伍军人协会”组织数百名暴民血洗黑人歌手保罗·罗伯逊（Paul Robeson）音乐会的经过，[①] 真是惊心动魄。之所以要血洗音乐会只是因为歌手是个黑人。

在鼓动战争的强烈冲动下，将领们显示出的是一种军事机器的非人化特征：他们并不介怀无数士兵与平民的死伤。肯尼迪关心士兵的生命与家庭，他亲自给在古巴上空执行侦察任务被击落身亡的飞行员安德森（恰与好战的海军作战部长同姓）的家人写信安慰，他愤懑地对人说起高官们“坐在家里神气十足地高谈重大的原则和问题，作出决定，同他们的妻儿宴饮，而那些英勇和年轻的人却死了。”[②] 他对战争的憎恶来自对生命真切的关心：“最使他感到不安的，以及最使他觉得战争的前景会变得比原来还更可怕的，是想到本国和全世界儿童的死亡的幽灵——这些人年纪轻轻，他们没有起过什么作用，没有发言权，甚至连对抗都一无所知，可他们的生命却同其他每一个人一样突然死掉了。他们从来就没有作出决定、投票选举、竞选公职、领导革命和决定自己命运的机会。”[③] 念及最无辜、最软弱的儿童，就足以让肯尼迪在开战的问题上有所踌躇了。而在军事机器的概念中，伤亡不过是数字而已。据当时的估

① Howard Fast, *Peekskill: USA*, New York: Civil Rights Congress, 1951.

② 《十三天》，第53页。

③ 《十三天》，第53页。

算，如果对古巴发动空袭与占领，美军将死伤二万五千人；[①] 如果战争爆发，仅苏联已布置在古巴的导弹就足以杀死八千万美国市民。[②] 但将领们还是要打。将领们已成功地将这些生命抽象化，将数字与血肉之躯相剥离，这就是现代按钮战争赋予将领们的特殊的残忍。生命不过是数字而已，可以在办公室里算来算去。我读到过一个为美国军方工作的科学家关于一次防务讨论会的回忆，他的回忆使我特别清晰地看到了军事决策圈将人的生命数字化的情景："一次，我们重拟一套攻击方案，采用了稍微不同的设定，结果发现立刻死亡的人数由原来的三千六百万降到三千万。每个人都坐在那里点头称是，说：'太好了，真是了不起，才死三千万人。'突然，我意识到了我们在说什么。我脱口而出：'等等，我刚才一下子明白过来我们谈的是什么——才死三千万人！才死三千万人？'沉默立刻笼罩了房间，没有人应答一个字。他们甚至连看都不看我一眼。那气氛真是可怕。我觉得自己像个女人。"[③] 在军事机器的运行规范中，是不允许讨论数字后面血的真实的。否则你就会被视为女人（不是男子汉），而且你还将被开除。我想很可能在军方将领的眼中，肯尼迪总统就是一个女人。

或许更深一步看，美国军事机器的恶性膨胀只不过是人类现代劫数的一种显现。安东尼·吉登斯曾深刻地揭示过现代性

① 《十三天》，第21页。

② 《十三天》，第9—10页。

③ Carol Cohn, Wars, Wimps and Women: Talking Gender and Thinking War, In Gray Goshgarian ed., *Exploring Language* p. 166, New York: HarpperCollins College Publishers, 1995.

与军事暴力互为因果的关系，[1] 他的论述乍一看来难以置信，细细想来却又入情入理，大可一读。工业与技术骤然赋予人类匪夷所思的军事力量，这些力量跃跃欲动，按其自身的欲望要求充分地自我表达，而人类在仓猝之间尚未积累起足够的文明力量来驯化、掌控它。不幸又是美国成为世界军事的执牛耳者，而美国乃是一个过份年轻的民族，它还没有来得及与人类千百年来伟大的文化与智慧充分地沟通，没有来得及驯服自己内心勃勃的野性，它手握着决定人类生死的凶器东指西戳实为亘古以来未见之险象。本来应该有伟大的精神领袖与先知来教化它、引领它，但不巧美国又是一个有反智主义（anti－intellectualism）传统的国家，从来不太信知识分子的邪，正如米尔斯（C. Wright Mills）所描述的那样，它已经成功地使精神文化机关变成了当局甚至就是军事当局的“科学机器”与“思想库”。[2] 如今美国化又成为全球发展的目标，这使得形势更加严峻；如果人类不能迅速找到自制之机，恐怕佛家以万物为刍狗、视劫数为当然的可怕的世界观就要坐实了。我从来没有像今天这样感到一种发自生命本能的不安。

顺便回应一种浅见识。中国知识界一直有人以美国国内的民主自由为其国际上的霸权扩张辩护，或认为一个“自由国家”在国际上所干的一切必定都是正当的，或认为其国内的民主自由至少可以减轻它对外霸权的罪衍。我想一个稍有常识感而没有被美国的“民主人道”八股弄坏了脑子的人都会看清美

---

① 见安东尼·吉登斯著，胡宗泽、越力涛译，王铭铭校：《民族—国家与暴力》，生活·读书·新知三联书店，1998年。

② C. Wright Mills, The Cultural Apparatus, *Power, Politics and People: The Collectioned Essays of C. Wright Mills*, PP. 405－422, London: Oxford University Press, 1967.

国在正义旗帜下的国际霸权，而霸权者没有不高举正义旗帜的，他还往往比受害者举得更高；在这里，只要能做到“听其言、观其行”就够了。美国选中的军事打击对象自然都有恶行，但它的打击过当则是一种更大的恶行，它借打击以逞其利欲的算盘更是一种可诛的居心。至于对内民主是否能抵销其对外霸权，你哪怕是问一位头脑正常的美国人都会得到正确的答案。而且，就力量互动的规律来看，内部自由与外部霸权的奇特结合只能是暂时的，在长时段中对外军事霸权必然导致内部的军国主义与法西斯化。吉登斯所揭示的现代政府、企业对军事组织的必然仿效还只是军国主义的远因，而对外军事扩张还会造成许多军国主义化的直捷之因。经常的对外用兵会使国内的紧急状态经常化，不松懈的军事紧张会使国内的统治神经时时绷紧；战争养肥了的军工集团作为超级财阀会收买传媒和大学制造舆论一律，发展军事科技带来的无微不至的监控手段掌握在政府手中会自然变成监控人民的工具；而对外用兵招怨带回国内的花样翻新的恐怖主义会摧毁公众的心理安全防线，使国家的警察化成为顺理成章的步骤。美国能自外于这种规律吗？任何国家能自外于这种规律吗？世界是一个变化的世界。上帝不会把任何一个民族锁到民主自由的保险箱里。相比之下，上个世纪五十年代的麦卡锡主义恐怕只算是民主国家法西斯化的牛刀小试呢。

四

《十三天》中有两个情节特别使我觉得可贵。其一是罗伯特·肯尼迪从一开始就坚决反对轰炸古巴的计划，他说：“我象别人一样不能接受这样一种主意，即美国将大规模轰炸古巴，

在一次突然袭击中杀害成千上万的平民。我们的种种可供选择的办法也许并不十分理想，但是，我简直无法理解，我们怎能为我们的国家而接受那种行动方针呢。”① “我说如果我们想在国内外保持美国的道义立场的话，我们就不能这样做。”② 肯尼迪总统最后接受了其弟的金玉良言。他在苏联核导弹的瞄准下居然还能够保持这样的道德感。如今这种声音已成空谷足音。美国早已开了轰炸小国平民的杀戒，这个曾经想借助道义地位谋求世界领导权的大国如今只想做一个恃暴取胜的草头王了。

其二是肯尼迪恰好在危机前读过巴巴拉·坎奇曼所著的《八月的炮火》，这本叙述第一次世界大战的史书使他对谁都不情愿但谁都又添了一把火才糊里糊涂爆发的战争怀着高度的警惕。那书中有这样的故事：“在第一次世界大战爆发时前德国首相冯·比洛亲王对他的继任者说，‘这种事情究竟是怎么发生的?’回答是，‘啊，要是我们能知道就好了。’”③ 肯尼迪从史书中获得启迪。这对他妥善处理危机起了非常重要的作用，他反复向决策者们谈起这本书。在危机中他曾希望马上把这本书发给每一个舰艇的每一个海军军官，但他马上又想到“他们也许不会去看它”。④

使我感慨的是肯尼迪还是个读书的人。那时候世界的领袖们大都还读书。读书才能有文化，有文化才能正确地引导世界，这应该是小儿皆知的道理。而今天，世界似乎落到了不文

---

① 《十三天》，第10页。

② 《十三天》，第68页。

③ 《十三天》，第97页。

④ 《十三天》，第61页，第62页，第62页，第53页，第53页，第21页，第8页，第9—10页，第10页，第68页，第97页。

之徒的手中。1998年的一期《新政治家（The New Statesman）》杂志（卷期失记）刊登过一篇文章嗟叹当代文明欧洲的领袖们为什么都是不读书、没文化的人，虽然他们都是大学毕业。那文章重点挖苦了布莱尔。由此我想起狂热反共、极力推行“星球大战”计划的前美国总统里根也不读书，他主要是看电影。半年前我还有幸读过吉米尔·肯尼（Jamie Kenny）的一篇文章，写的是美国现任总统小布什，倒是把小布什的不读书狠狠夸奖了一番：“布什的前助手说他尽可能不去读任何东西。他也声称自己在读书，却又说不出书里写的什么。一些观察者现在确信布什正苦于迭斯烈西（dyslexia）症，这是一种阅读无能症。患此症者不能将文义与表达它们的词句对应起来，这意味着他们不能不经常将意思转嫁到形或音相近的词汇上。……不过，所有这一切都不会妨碍他干总统这个差使。阅读无能症患者通常有高于常人的智商，科学家说他们有较好的对人的理解力。因为他们读不了书，他们就转而读人：而这对于一个有权力的岗位来说真是一种好资质。”[①] 不知小布什总统最近“读人”有何心得。

在这“读书人一声长叹”的娑婆之世，唯愿执掌人类生死之柄的领袖们在读人之余出读读书，像肯尼迪总统那样。

---

① Jamie Kenny, Bush Invents Language, 21st Century, Nov. 2, 2000.

学术社会功能一议

我听到两种互相矛盾的抱怨，一种说学者们情绪浮躁，不能潜心学问，只想就时务递折子以求一逞；另一种说学术界充斥着洋书之蠹，只会游戏于外来的概念、理论与规范之中，与中国问题不相干，做的是伪学问。两种说法用的都是全称叙事，不过听起来这更像是不同学科、不同学术群体之间的相互指责。我没有对学术界作过定量调查，无法对这种争吵作出有效判断，且“文人相轻”的古训也使人对争吵本身的严肃性不无怀疑，只好暂将它当一场热闹看。当然，这场争吵背后也暗藏着若干关乎当代学术生存的真实问题，作为学界中人，我愿与同道稽谈之。

从讨论“递折子”开始。应答政府咨询的公共政策研究有没有学术合法性，这在国外学术界不成为问题。事实上现代社会科学的产生与发展在很大程度上因缘于工业化之后社会控制与政府管理的需要，现代社会科学与现代国家之间有共生与共谋的关系，它们互相承认、互相按纳并互相助力。解决社会难题、改进政府管理的研究成果不仅会获得国家的事先资助与事后奖赏，也从来都会得到学术上的高度肯定。当然会有一些别具情怀的学者在学术体制之外对经济与政治提出革命性的理

论，会有一些独具只眼的学者在学术体制之内甚至中心生产出批判性的思想，但它们都不是主流。主流学术界对这种叛逆与异端也拥有巧妙而有力的消化力量，能有效地消解它们的锋芒与威胁使其变成对主流无害甚至有益的存在。丹尼尔·贝尔所说的“先锋之死”深刻地揭示了在现代文化学术体制中反叛性文化的命运：一旦它被主流所容纳，它意在颠覆的先锋性随即消失。这显示了现代国家及其文化学术体制无与伦比的生存能力，难怪马克斯·韦伯在二十世纪初许它以绝对意义上的“合理性”，福山在二十世纪末因它而断言“历史的终结”。二战以后现代学术体制的自我膨胀变本加厉，社会结构的单调化与学术标准的统一化使学术体制外的学术生产成为不可能。在这种背景下米尔斯（C. W. Mills）断言大学与研究机构已成了政府的“科学机器”与“思想库”。他当然很不满意这种局面，但他似乎也没有什么办法。而且他自己与比他更激进的“新左派”学者终究也难逃“先锋之死”的悖论。服务于现代国家的现代社会科学能有效地完成自我合法性的生产与再生产，使这种合法性成为一种不言而喻的前提。

值得格外提及的是，现代社会科学在帮助国家应对日益复杂的社会问题的过程中变得越来越成熟，越来越精密，它的自我积累与自我培养使它具有了越来越强的描述、解释与对策能力，这使它获得了智力上的优越地位与优越感，相比之下学术体制之外对它的文化批判则显得贫乏、苍白、无力，往往成为它嘲笑与轻蔑的对象。这种技术层面上的强大自然而然地又加强了它在价值层面上的合法性。

公共政策导向的社会科学研究在学术上的合法性在国外是如此清晰而简单，在中国却显得异常模糊而复杂。中国古代的知识分子上书朝廷与官府建议国事当时无人觉得不妥，因为他

们的身份就是官僚或预备官僚，对策、经济正是他们的本份。古代策论自然没有现代社会科学的方法与概念，它依凭的不过是经验、常识与个人聪明，但其功能与今天的社会科学庶几近似。当时的农业社会相对简单，这种往往用排比句和感叹词连缀起来的文章也足可以经国济世了。先秦时代士人四处游说当政者，所言所论无非经济之策，就连力主“无为”的道家思想也被当作一种兵略，而以“仁义”自命的儒学也不过是种治术，更遑论专门言功利的法家与纵横家了。汉以后儒学定为独尊且国家也已归于一统，士人不再有“游”而仍然务“说”；意识形态化的儒学仍然是一种国家统治工具，同时言及政治、经济实务的策论传统也仍然延续。清朝灭亡标志着知识分子与旧国家关系的断绝，而民国的出现却并未带来知识分子与新国家亲缘的建立。新知识分子对民主价值的认同并未转化为对民国政府的认同，反倒引发了对伪民主的民国政府的敌意。反传统的强烈诉求也使新知识分子对旧式士人与政府的关系模式格外厌弃。在这种互动中，中国现代知识分子形成了自觉疏远政府的强烈意识，这与西方现代化过程中知识分子的态度有所不同。中国现代新式大学中的教授与学生或者进入“象牙之塔”，造成一种自我消遣、自我满足的书斋生涯，或者借助革命理论投入各种各样的革命斗争。可以想象，在战乱、革命的环境与敌对、戒备的心理氛围之中，知识分子与北洋政府、蒋介石政府都不可能达成发展社会科学的合力。中性的社会科学在现代中国并没发达起来。经由一种曲折而又复杂的因果链索，社会科学的不发达状态一直延续到今天。

长话短说，让我们回到当代问题。今天的中国社会科学研究者与公共政策制订者在相当的程度上处于一种既互相需要又互相拒绝的尴尬关系之中。政策制订者面对越来越复杂的市场

社会，迫切需要社会科学的智力支持，但传统体制、传统观念与传统习惯的制约又使其无法清晰地表达这种需求并找到满足这种需求的捷径。政府机构所运用的常识化、意识形态化的工作语言系统在指涉、掌握变化着的现实方面已遇到很大困难，但一时又未能从社会科学中汲取足够的符号资源进行自我补充与自我改进。政府机构尚未养成根据自己的真实需要对社会科学研究者进行课题委托的习惯，尚未将这种方式作为决策科学化的必要步骤。现行的由中间机构发布并发包的国家课题从立意、组织到验收都看不到与政府运作需要的真切关联，倒像是一种点缀与奢侈。在政府机构与社会科学相对隔离但又确实存在对策需求的情况下，一些非学术的政策建议就应运而生，为学界所诟病的“递折子”即属此类。这些“折子”更像古代的策论与纵横家言，缺少社会科学认识现代社会的深入性与准确性，往往依据一些远非真确、全面的知识得出并不可靠的结论，甚至不乏一些投人所好的投机之论。政府决策过程中社会科学的缺席、非学术“策论”的通行对公众利益是大为不利的。

从另一方面看，与社会问题应对及政府决策的脱离也使社会科学丧失了资源与活力，失去了与社会生活的良性互动，久而久之会出现功能退化。中国社会科学失去了研究中国本土问题的机会与条件，不能以中国现实作为自己的对象，也就只好在演绎国外的学术概念中讨生活了。许多中国学者昌言中国社会科学的独创性，这种独创性离开对中国现实问题的应对是难以想象的。中国变化着的社会是一个充满新鲜事物、独特材料的田野，正是中国学者锻炼成学的大好天地，错过了这样的机会将成为中国学界永远的恨事。

当代学术三论

一

20世纪90年代末，当代中国社科人文学术界初步实现了专业化与职业化。说“专业化”并不是说原来就不分专业，而是说原来所有的专业都难免意识形态化，先是革命的意识形态，接着是启蒙的意识形态。意识形态在市场社会的格局中逐渐减退，同时大批量的留学生回国执教、大面积的对外学术交往将“国际学术规范”推向普及。90年代中期各杂志上展开的关于“社会科学规范化”的讨论最终起到了统一思想的效果，尽管讨论中对这种统一不无理性与非理性的抗拒。从论文结构到加注方法的学术写作规定，从核心期刊、权威索引到引用率的学术评价体系，各种要素的确立使学术的专业化具备了雏形。

说“职业化”当然也不是说原来并非专职，但原来的学术界确实并未形成为一个职业利益集团。市场经济唤醒了学者的利益觉悟，市场经济的发展又为学者的利益满足提供了空间。学者们从前习惯于为抽象的理想与理念而斗争，至90年代开

始为自己的利益而斗争，一时间学者们诉穷、斥穷的声音盈耳。若干二半吊子的学术史家满怀艳羡地计算起了二、三、四十年代大学教授的收入与待遇，用并不准确的折算率算出了几乎是天文数字的教授工资，同时也相当准确地计算出教授与工役四十、五十倍的收入差别。虽然这些史家并未考虑当时政府欠薪、教授索薪的常见情节，并未涉及少数教授就业、大量知识分子失业的背景形势，更无暇辨析教授比工役工资高出五十倍在道义上是否妥当，但他们以历史叙述来指涉、匡正其时学者利益过分失落状况的动机却是无可厚非的。知识分子在争取自身利益的博弈中越来越成为一个强势利益集团，比下岗工人、比收入徘徊乃至下降的农民都要厉害得多。经济、社科学者率先获得较大利益，人文学者也随其后小步快走。90 年代末低工资（相对国外而言）外的高补贴（相对工资而言）制在高等学校推广，这标志着学者的比较利益已得到稳定上升。工资与补贴还不是学者收入的全部，课题费、稿费、讲演与咨询费也称得上可观，尤其对于名学者而言。利益较充分的满足是学术界职业化的前提与动力。收入微薄时只是勉强从业，收入丰裕时才能乐业，才能对自己的职业有归属感，才能在职业不断发达的同时将自己越来越深地职业化。

二

专业化与职业化是外在环境与学者的内在愿望双重作用的结果，它固然给学者带来了满足，但也带来了新的困扰。在中国特定的文化传统和特定的社会现实中，这种困扰还挥之不去。

学术职业化之后学术生涯的意义首先就成了问题。西方学者有僧侣血缘，中国学者有士大夫血统，这种血缘和血统都指向学术的神圣性。所谓神圣性就是一种无限和绝对的追求。张载“为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为万世开太平”的壮语上承孔孟的情怀，千百年间一直是定义学术生涯的豪迈之词，它对历代学者确实有巨大的精神引导力量。所立之心与命、所继之绝学、所开之太平代有新义，但这种神圣化的精神结构却代代相传。80年代之前中国当代意识形态化的学术倒同这种精神是契合的，而今天职业化的学术则与之相疏离。职业化的另一幅面孔就是世俗化，它消蚀了学术的神圣意味，将学术的目标限定在有限的层面上，将学术活动变成谋生与谋利的活动。仅仅在一百多年前，龚自珍还把“著书都为稻粱谋”自责为一种堕落，今天这已经成为一种常态了。职业化的势头迅疾而来，它快得甚至不容人们做好准备，于是目前这几代学者就成为过渡性的“中间物”。旧时的神圣情怀与英雄人格尚在，暂难纳入到职业伦理的框架之中，结果是神圣情怀固然无处着落，职业伦理又觉不足依凭，行为的失序也就难以避免了。与行为失序相伴的是心理失衡，身心不适应、精神不满足的痛苦时时袭上心来。如果学者生涯仅仅是出卖知识产品并从中赢利，人生的价值就要大打折扣。精神劳动者本来比其他从业者有更强的精神需求，但市场体系却漠视这种需求，将他们与其他职业者等量齐观。这真是恼人。贫困的时候固然想富裕，但如果至于富裕却也无聊得很，“面团团做富家翁”历来被知识分子目为灰色人生，更何况这种富裕又是以放弃自由、浪漫而高蹈的精神历险为代价的。大学的企业化取向与企业化管理，量化的业绩评价方式，超量的课时，同事间不休止的竞争：职业化带来的这种种局面不仅消解了学者们“为真理

而斗争”的高调的自期，也消减了他们“为知识而知识”的低调的自娱，使他们成为自己无法掌握的机器上的零件。

有趣的是，职业化及其引发的失衡无据的过渡期心理所带来的不仅是高尚的精神痛苦，亦有并不那么高尚的恶性行为。比如说过分逐利。利益之心的觉醒是正常而正当的，但利心一旦觉醒往往会膨胀，并不容易知止。事实上学术在市场社会所获得价值实现是有限的，它可以为学者们提供比较体面的生活，却无法提供工商阶层所拥有的豪华生活。但有时学者们难免生出与商人攀比之心，想作为“知本家”与资本家比高。这就会使学问变成急功近利的俗学或者逢迎阿世的曲学，甚至成为欺世的伪学。文人赞羡商人之富古已有之，当年诗人兼学者陆游就写过《估客乐》，夸写富商的风流与潇洒：“牛车辚辚载宝货，磊落照市人争传。倡楼呼卢掷百万，旗亭买酒价十千。”陆游也由此自叹身世：“自看赋命如纸薄，始知估客人间乐！”但陆游也没有就此变成文商，将诗文当作逐利之资，他仍然循着文人的正道走下去，坚守“但悲不见九州同”的壮怀，保持“欲归还小立，为爱夕阳红”的情趣。学者们应该明了求利之道与求利之度，在一定的限度上坚决止步，以保证学问的淳厚与地道。这往高里说是一种人格操守，往低里说是一种人生智慧。否则可能既求不到利又求不得学，徒使人生变成仓皇的追逐。即使侔幸求利得利也未必可嘉。学者成为大款虽不算是羞耻却也算不上光荣，学者真正的光荣是成为大家。再比如说行为的庸俗化。较雅的庸俗化诸如热衷于同国际名校与学术名人建立关系，将操持学术会议与在核心期刊发表文章当成最高目标，虽然渺小却可以容忍；较恶的庸俗化则是“跑”教授，“跑”学位点与各种基金与基地，乃至行贿，这就变成文化的自我否定了。

专业化对中国学者来说也是利弊兼具的。要知道"专业化"不是抽象的而是历史具体的，抽象的专业化无人能够质疑，具体的专业化就复杂了。我们目前所说的专业化，指的就是来自当代西方大学尤其是美国大学的学术话语系统的进入与主导。这种专业化消除了意识形态化理论学术的空洞、浅肤与虚假，提高了中国学者的学术水准乃至整个社会的思想能力，它确实具有指涉真实对象的诚意与功能。不过，外来的学术概念毕竟源自外国的经验与问题，它在部分解释中国经验的同时也会误解、掩盖甚至歪曲中国经验；来自中国生活的生动知识可能无由进入专业化学术的表达渠道，而中国传统学术方式所拥有的潜力也可能被压抑并埋没。专业化还意味着技术理性对价值理性的排挤与替代，意味着社会科学对人文学科的介入与统治，这无疑会减少我们知识方式与生活方式的丰富性。学术规范的程式化有可能造成一种新的八股，在扼杀思想的同时也剥夺了学术表达本有的乐趣，而对翻译概念的过分依赖也会使学者减弱对母语的亲近、热爱与运用能力。由于社会境况的差异与隔膜，来自西方田野与十字街头的学问在中国还可能变成纯粹象牙塔中的东西，成为少数人苍白无力的自说自话。尤为严重的是，因为西方学术由名校、名刊、名人以及文化资本等因素所建构的强有力的话语霸权，要纠正它带给我们的弊害将会是异常困难的。这或许需要我们兼具接受的勇气与选择的智慧，兼具包容力与自持力。

三

与职业化并生的是学术的社会功能问题。现代社会设置社科人文学术部门意图何在，它想让学界帮它办成什么事情，解

决什么问题？可以肯定它不会是白设这些部门，那不符合现代社会功利化的本性。也可以肯定它并不只是想让这些部门传承文化，那也不符合现代社会的短视特征。它到底想让学术界为它眼前的利益做些什么呢？

培养有专业技能的劳动者肯定是社会为学术机构设定的目的之一，在西方历史上大学的扩张就同工业社会对专业劳动力的巨大需求直接相关。工业对技术几乎是无限的需求是大学内外自然科学研究部门迅速膨胀的原因，那么社科人文的研究部门呢？知识社会学家相信现代社会科学乃是现代国家为实现对工业社会的有效治理而设，工业社会日益复杂的形态使国家必须借助社会科学才能了解、理解并驾驭它。社会科学为国家与政府搜集并分析信息，提供解决问题、应对危机的理念与对策。同时，现代国家的世俗性质给它带来的脆弱性，它面对的阶级斗争与利益冲突的尖锐性也使它必须依赖社科人文来完成对社会的文化整合，正如比约恩·维特罗克（Björn Wittrock）所指出的那样："一切新的国家形式今后都不得不借助于各种学术论说来论证社会制度的正确合理，并使其成员能够理解。"（《社会科学与公共政策》，中国社科版，第2页）现代学术从一开始就不是独立的，尽管学者们也许自以为独立。二战以后西方的国家、财团与社会制度对社科人文的利用有增无减，以至于米尔斯（C. Wright Mills）惊呼美国的主流学术机构乃至整个学术体制都已成为国家体制的一部分，已成为国家的"科学机器"（Science Machine），体制外的私人独立研究已经不再可能。利用当然是同巨额的资助相连的，在这种互动中国家与学术界达到了双利双赢的皆大欢喜。值得特别指出的是，在此过程中社科人文既是维护、稳定社会的力量，也是改革、修正社会的力量，国家也在对理性力量的借重中增进了自己理性化的

程度。当然，社科人文的“政治正确”问题是一个异常复杂的问题，我们不可能在此详论，只能简述事实。

回到中国的语境，仍让我们描绘事实。中国现代社科人文的最初建立带有鲜明的对西方模仿的性质，并未同国家的真实需要相呼应。可以想见风雨飘摇的北洋政府、国民党的军政权与其时极不成熟的工商阶层都不能真正产生对社科人文的真实需求，它们只是把大学和学者作为点缀。所以其时的大学孕育了同国家统治者的利益相远离与相反对的两种倾向：钻故纸堆与鼓吹革命。中华人民共和国建立之后的三十年间，因应革命政权的需要，革命的意识形态成了思想学术的基调，学术界充分发挥了文化整合与文化动员的功能，却未能有效发展认识社会、因应问题、提供对策的功能，当时的社会基本上靠革命政党与革命领袖的军事斗争经验来重建、维持并推动。所以经济学只剩下了政治经济学，社会学这样的学科干脆被撤消。那时候意识形态与学术、党和政府与学术界是合一的。至如今意识形态与学术已经分离，党和政府的政治语言乃至大部分工作语言仍是意识形态性的，而学术界却已同国际接轨，在用另外一套语言思考并表达了。这两套语言缺乏沟通的机会与渠道，以至于学者们的智慧与成果不能被党和政府充分汲取，主流意识形态也难以从新的学术理论中吸收新鲜的营养来丰富自身，更难以在学术界发挥应有的思想影响力；同时，学者们也难于了解、理解并分担党和政府面临的困难与压力，因而也常常不能为自己的学术研究提出真实的、有价值的问题，不能获得充足的研究资助。这两套语言的疏离是社会资源的巨大浪费，并且可能引发政治上的隔膜。党的思想理论界如何采取更开放的姿态，同当代人文社会科学充分地沟通、交流乃至平等地交锋，使党的意识形态能不断丰富并日益公共化；政府的决策如何更

加科学化，怎样设置向学术界咨询的法定程序；学术界怎样体认中国特色现代化道路的合理性、合法性与国家利益的正当性，体认渐进改革的弹性与前景，怎样使自己的工作获得更多的支持与资助，使自己的成果有更大的社会效用：这些都是中国下一步发展亟待解决的问题。惟愿现代中国社会在和解与和谐中走向成熟。

下　辑

所忆所历

遥望马料水

一

文字在我手里死了，僵了。它柔软不起来了，像钙化了的老骨头，像一潭死水。我很希望它像阳光下的海面，闪烁、跳跃而又深厚。我忽然心血来潮，坐在桌前想写点什么，却发现涌出来的全是成套的话，像编成连排班的军队，我解散不了它们。它们可真是有组织有纪律啊。我想捉住它们的魂。至少我要撕碎面前的纸。文字必须活起来，因为文字是我的生涯。

北京图书馆的电梯停在了四楼与五楼的中间，把我困在了里面。按不开门，也没有告急的电话机。有一个警铃，却怎么按也按不响。开始我还挺住，镇静地等，不久就有点慌了，想这电梯出故障会不会一不做二不休，再出点别的毛病，比如说它突然停不住了，一下子掉下去。幸而没有。半个小时之后它又运行起来了。这就是我在周恩来总理亲自审定蓝图的北京图书馆新馆读书十余年唯一的一次历险。再没有别的惊险与奇遇了。陌生人的面孔是千人一面的。当然也巧遇过几个熟人，但恰好都不是我特别想见到的。在各种各样的图书馆读白纸黑

字。有一阵我看报上说纸太白了伤眼睛，果然觉得眼睛被伤着了，就专找淡黄色书页的书来看。渐渐地忘记了这回事，白纸也不伤眼睛了。看书好像是追赶、捉拿文字，而写作是与文字正面的搏斗。这就是文字生涯全部的紧张与热闹了。所以我坚决不放弃用笔的写作，坚持拒绝电脑输入，笔至少还残留一些利器的感觉，有点像狩猎的矛与耕田的犁。

当手中的笔真像利器的时候，文字就活了。

二

走在香港中文大学落满相思树黄叶与洋紫荆深红色花瓣的山道上，我想做一个圣贤。要步履沉稳。要心情平和。要万物静观皆自得。要先天下之忧而忧，后天下之乐而乐。要是非审之于己，毁誉听之于人，成败安之于数，陟岳麓峰头，朗月清风，太极悠然可会。惟一的遗憾是这里的山叫马鞍山，没有岳麓山文雅，有点村俗。山脚下地方还有一个更村俗的名字叫马料水。马料水就是马尿。也将就了，山不在名，有山就好。在山上容易生出圣贤之志，虽然在红男绿女、灯红酒绿的闹市也常常想做一个俗人。圣贤可以抵御闹市红绿的惑乱，圣贤可以免除给上司或者姑娘打电话或者不打电话的恼扰。生命有限，薪水不高。想做圣贤难道是成本经济学在作怪？做圣贤是条出路？不做圣贤做什么呢？敝乡河南省的父老特别不待见圣贤，他们曾经让孔圣人在上蔡饿了两天饭，不停地弹琴以分散胃里的注意力，差点没有饿死。他们管圣人与有点像圣人的都叫“圣人蛋”，与王八蛋并列。王八蛋是王八下的蛋吗？是王家、皇帝家所豢养的八种混蛋吗？圣人蛋是王八蛋的一种吗？“妈那个×你装啥圣人蛋哩！”鉴于我的父老乡亲这种野蛮的、恶

俗的、反智主义（Anti - intellectual）的人生观与世界观对我成贤做圣不利，近年来我已尽可能地少同他们来往。

我是在香港中文大学做为期四十天的访问。这个校园一到傍晚空空如也，视野的尽头偶尔才闪过一个人影，风无赖地卷起地上的落叶，让人有曲终人散的落寞感。这是一所走读生为主的大学，白天聒耳的、拥挤的热闹会在傍晚突然烟消云散。我站在似温似凉的夕阳的余辉中望着满园的寂静，觉得孤单而又古怪，难以置信、无着无落，似乎是在经历古人的兴亡之感。我想起了《桃花扇》。想起了钱穆。当年钱穆就是满怀兴亡之感创办新亚书院的，文化与时代的兴亡之感。他就是个圣贤。新亚书院后来并入了中文大学。香港中文大学其实是由几家书院联合而成的，其中一家就叫联合书院。“联合”这个名字太平了，让人看了不生联想，也没有寄托什么情愫，不好。可惜了那么好的几栋楼。新亚书院是它的左邻，就有点来历、有点意思了。钱穆老先生曾在此苦撑、修身讲学，有以他本人为基业重光东方文明之大愿，所以书院名曰“新亚”。钱穆先生长什么样呢？像另一位“活孔子”冯友兰先生那样留长胡子吗？大概穿对襟长袍吧，不穿西装革履是一定的。中文大学竟不给他塑一尊铜像纪念纪念。大学里倒是有商人的铜像，捐一座楼顺便把自己的像也捐过来了。钱穆肯定捐不起楼，所以无像。大学者，有大楼之谓也，非有大师之谓也。奇怪，中文大学的学生抗议东抗议西，抗议公安法，抗议分科收费，怎么独独不抗议这件事。1982 年北京大学的应届毕业生自发捐款为老校长蔡元培先生立铜像。那时候学生穷，要吃两星期的素菜才能省出一两元来。以后就再也没有听说这样的事了。时代不同了，不会再有人为一个文化大师的造像问题发起一个运动了，力比多再过剩也不会。那样太孟浪、太虚、太莫名其妙、

太不响亮了，学生会怎么去动员呢？张不开这个口。钱穆没有像，让我这个慕名朝拜者扑了个空，若有所失。

倒是在新亚书院的一个小山包上有一尊孔子的铜像，表情却很空洞，是个站得规规矩矩的胖子。仰之弥高，只看见他的下巴，难同他有什么交流。手中拿着简册说明他是个古人，而在他背后塑一根带叶的竹子是什么意思呢？孔子是山东汉子，哪有后来的江南才子爱竹的风流。他的语录里只提到过北方的松柏。这像只是具铜像而已，看不出一点孔子气。身旁竖根竹竿，猛一看像个丐帮。更绝的是孔像后面两丈远竟突兀而起一座巨大的钢筋混凝土水塔，一下子把孔子给镇住了。水塔上饰生着常春藤，但仍然掩不住现代物事的无情与蛮横。从我的八楼的研究室可以遥望见这雄壮的高塔，每当临窗眺望，我总想起还有一个孔子在它下面蜷缩着呢。

这情景中的破绽破坏了我的感觉。不是那么回事了。没有神儿。孔子与塑孔子的人都没有神儿了。这大学已经是 University，不是孔子所说的“大学”了。名曰“中文大学”，这里的工作语言却是英文。我倒是在一栋学生宿舍门口看见一幅校方所挂的中文对联，联云：“何花何草何为伴，宿缘宿分宿有情。”这不是话本小说中的轻薄话吗？母语错乱得这样滑稽，圣贤的精神何处安身呢？书院也名存实亡。变成了一个食宿单位，逢年过节，寄名于同一书院的人在一起聚聚餐而已。“大学”消失了，University 却蓬勃生长，轰轰烈烈、扎扎实实地为山下的工商社会造就着齿轮与螺丝钉。孔子与钱穆先生如果今天复活了联袂前来，不一定在这里能谋得教职呢，因为他们没有 PH. D。他们只好去给《明报》或《明报月刊》写短评了。山上山下暴长着亚热带陌生的树木，哪里还有钱穆当年追慕的杏林的影子呢。

在大学时代我曾读钱穆的书。当时正是“五四”精神重新张扬的时代，我觉得钱著真是满纸荒悖，冒天下之大不韪。后来我渐渐悟得这荒悖的严肃性与神圣性了。能在潮流滔天之际独语荒悖，且神色从容，举止有定，这就是圣贤了。我能吗？

三

在香港的街头我觉得无处可去。往前走几步再犹豫地掉过头来。站在过街天桥上四望茫然。真是绕树三匝，无枝可依，与街道上飞驰的汽车、与街边步履紧急的人流格格不入。说起来可笑，一个城市如果没有古迹我就失去了目标，香港就恰恰没有古迹。没有古战场，没有宫殿与陵墓，没有诗人吟咏过的地方。李白杜甫陆游都没有来过这里。苏东坡也没有来过。他在惠州与海南被贬来贬去，怎么就拉下了这个地方。香港也没有像样的书店，尤其是根本就没有旧书店。在北京、东京与波士顿都可以一头扎进旧书店，喜不自胜地抱着搜得的书捆走出店门时已是苍茫时分，街景已经改换颜色，在忽然生出的人生几何、身居何处的惶惑中怀里的书使我踏实起来。那在微蒙尘埃的书架上一本本翻检、满怀希冀的心情是多么甜蜜啊！香港的书店却不可久居，往往空手而出，有一种被闪着了的悻悻恼意。架上都是些平常无奇的大路货，顶多有些揭秘猎奇的口水书，而且那书价一看就伤了感情，再难有亲近感。许多书店干脆就只卖文具与考试书。在我的感觉里香港的书店是让我难以容身的浅洞，刚逃进去就又被逐回到使我手足无措的大街上。

我在大街上能抓住点什么呢？能专注地、饶有兴味地看点什么呢？旅行就是观光。观光这个词真是传神。难道我就不能观一观城市的光景吗？可怜哪，我在这五光十色的、大楼摩天

的、亚洲最繁华的城市里却找不到乐趣。我的所有的乐趣都是古人的乐趣。除了学得了外语、能看洋书之外，我同古代的书生有什么区别呢？我的唐代的本家李白也懂外语，他曾醉草吓蛮书。李白才大得街肆之乐呢，“李白醉酒酒家眠，天子呼来不上船”，他狂了。大概我只能同我宋代的同乡二程兄弟算是同类。难道我真的在知不觉中变得心灵仄窄、性情枯燥、面目可憎了吗？难道我真的要辜负这经过一次又一次解放，经过高速的起飞与发展，而且是革命先烈用鲜血和生命换来的摩登时代吗？我强迫自己在大街上逡巡。在八达通乘车磁卡里新注入一百元钱，看到鲗鱼涌、炮台山、尖沙咀、旺角、火炭这些最古怪或者最平易的地名就下车。一簇簇的面孔从我跟前掠过，确实也留不下什么印象。各处的市街也大同小异，一天走下来全记混了。当街的铺面无非是些日用百货、干鲜果品、廉价成衣，再有就是各式的小吃馆与露天的报摊。全香港街头的报摊卖的是同样的报刊，我翻翻都是些意思不大的琐事新闻，大部分是广告，封面上多是些冷酷而凶猛的性感女郎。书店寥若晨星而报摊却是星罗棋布，香港这么发达的教育，这么多投资巨大堪称销金窟的大学难道只是为这些街头报摊培养读者吗？我真是腹诽难消。果品摊倒是充满生气，奇形怪状、碧青的与熟艳的热带水果生猛起棱，望过去满眼的异乡情调，饱得眼福之余却也不想下口。我生性保守，只吃熟悉的东西，最后买了几枚蜜橘解渴。终于在一家果摊上看到了北方的柿子，是烘熟的那种软柿子，红得耀眼，红得透亮，此地称为“火龙果”。“火龙果”，使我想起昆明人把大红的梅子叫作“火炭梅”。红熟的、来自家乡的果实使我的心情柔和起来，但这同城市的高楼大厦无关。香港的高楼太压迫人了。我在中环走出地铁。高楼的密林猛然压过来，仿佛是给我当头一棒，街道变成了不见阳

光的狭小天井，人溜着街边的窄道走路。在这样的楼群中人就堕入了灰色与渺小之中，昂首阔步、挺胸抬头变得滑稽可笑。大楼里豪华的装饰、一尘不染的花岗石磨光地面、小姐的微笑也不能恢复人的尊严感。在密布着时装、化妆品、高档家具的购物中心上上下下，我不能真正欣赏这里的任何东西，有一种满面蒙尘、心灰意冷的入骨的疲惫感。尽管我如此刻意地寻找，大城市所能给我的东西实在不多。我毫无办法。

在香港的一个月中只有一次不以为苦的市游，那是同我的忘年交、南京大学的伍贻业教授一道，而且是在晚上。夜晚的灯光使城市温柔起来，夜晚也生出一种使人无端迷路的神秘。城市不再狰狞残酷。我同伍贻业没有目的地漫步，不断地对走过的铺面、招牌品头论足，谈论共同的熟人，谈论他在“文化大革命”中被当成坏人下放到工厂的啼笑命运。我们选择吃晚饭的地方一连走了三家馆子，最后选中一家面馆。伍贻业是穆斯林，点一碗蔬菜鱼丸，我嗜辣，所以要了云南米线。居然吃得热气腾腾，满头冒汗。不待汗落又出门逛去。我忽然有一种“今夕何夕、共此灯烛”的愉悦，仿佛同新识得的友人逛陌生的城市是我久已向往的情景，仿佛我在同香港城从未谋过面的男男女女共同守夜、流连时光，仿佛因为有人同游，有了见证，香港突然变得面目一新并必将成为我清晰的人生回忆。这是今人的城市之乐呢，还是古人的朋友之乐？

四

因为不通粤语，我看香港、看香港中文大学总感觉看不真切，每天也看见人来人往，我自己也天天在走来走去，但有时会觉得是走在一个假地方。一天晚上在车站等校车，我前面一

位男生在打电话，我后面一位女生也在打电话，只听见长音婉转，一唱三叹，但就是一句话也听不懂，像是被隔绝在一个梦魇中。我能把握这里的一切情节，知道上至立法会下至学生会怎样选举，知道一个群体对另一个群体持什么态度，但就是不能掌握细节，不知道一颦一笑、一句私语的确切含义。汉字在这里也被陌生化了，我看见学生张贴栏有人能用广东方言写一篇洋洋长文，每个字都认识，但每句话都不明白，令人气恼。学生会到处张贴一张通知："子曰：倾庄。×日×时×地。"这"倾庄"是什么意思？我知道这是在呼朋唤友，但"倾庄"这词有什么深长的意味吗？我耿耿于怀。我能看学生们的脸上洋溢着的青春，但这青春是怎样的青春呢？是用怎样的词汇、语言培养、表达、唤醒的青春呢？在盲听中我才真正领教了语言的本体意义。

所以我看见校园中普通话的文字就眼睛一亮，听见普通话的回答就如逢亲人。近几天学生们正为是否应给李光耀授予中大名誉博士争论不休，一方贴出抗议书征求签署，另一方则贴出《李光耀就是伟大》的辩护词，恶语斥骂"不知天高地厚、不计民生幸福、只会喊几句口号的穷酸书生给李光耀擦屁股都不配"，招来了满是感叹号的狂怒批语。一张招贴干脆宣布授学衔当天要去冲击会场，至少也要去高喊口号，马上就有毕业班同学"致小弟弟小妹妹们的公开信"，央告他们千万不要城门失火，殃及池鱼，"胡乱搞事"，败坏了毕业生一生中的大日子，让其在三年寒窗之后寒心离开中大。有学生复印了李光耀的一篇谈话，说是"中大学生闹什么闹，他们的学位也不是我主动要的，是他们要提高知名度才要给我的。我已有二十多所世界名牌大学的名誉学位，就跟集邮似的，再多一个也不多。"也不知是不是给李氏栽的赃，但显然已取得爆炸性的效果，旁

边有几篇呼吁痛心疾首，请求校方“千万不要去主动献身”。在这样的热战中学生们闲心不泯，有人在征求签署的空白页大书“王××、李××到此一游”，旁人有批曰：“恭喜恭喜！”

这花花绿绿、七嘴八舌的笔仗堪使人会心一笑。年轻的时候总是要搞点事的，有时候干脆就是无事生非、为搞而搞。白发苍苍、学富五车的师长们也只好耐心奉陪。在对此情此景的会心之中，一时间我竟淡忘了对现代大学弃绝圣贤的遗憾。

五

马料水这名字起得好。它指的是伸到陆地中央的一个海湾。海湾再小也是海，而渔民们却径以马尿喻之。将海呼作一泡马尿，豪迈之中透出自然、亲昵与充沛。比文人写的“一弘海水杯中泻”要好，那有故作大言的雕琢。看来还是要向劳动人民学习语言。对于写作者来说学会一种方言至少同学会一门外语同样重要。我是不是乘机学学广东话呢？我的文章中什么时候才能容纳各种汉语方言的词汇、情采与机锋呢？想想都令人神往。

马料水就在我居处的山下。推开窗就有海边轰隆的车声扑面而来，深夜还能细辨出近处山草中唧唧的虫鸣。关上窗世界就静寂了，只看见无声的景色，白天是海面的船舶，夜晚是岸上的灯火。当代的建筑可以使书斋如此的清静，甚至将风声雨声都阻隔断绝。在北京是这样的书斋，在香港还是这样的书斋。从窗户可以望见外面的世界，从门则走入没有市喧的校园，穿过松树、相思树与白千层树夹荫的小道，走过以捐建者的名字命名的楼群，走过一面裸露的、因含铁而被风雨锈蚀得古色斑斓的山壁，就来到了田家炳楼八楼我的研究室。又是一

个书斋。这里更封闭，因为是八楼，干脆把窗户锁死了，打不开。

书斋里最重要的是阳光、椅子与台灯。阳光让人心情豁朗，阳光晒暖后背觉得很健康，阳光是穿牖而来的大自然。上午阳光直射到书桌上，要拉上一点窗帘。椅子要是转椅，这样在方寸之地就可以活动、可以自由。台灯不能太亮，太亮了刺眼，不能久读。读汉语是可以散漫的，可以半躺在沙发上，而读外文则危坐伏案，如临顽敌。内外有别。十年如一日地这样在书斋中消磨。起风下雨都觉得异常欣喜，因为有了变化。到城里的图书馆去就算远行了。千年历史、大千世界都在我书桌上文字的掌握之中。阅读的巨大满足不足与外人道，是一种窃喜。我在书斋中寂而近禅，乐而近道。

但窗外马料水这个名字竟有点扰乱我了。马料水所代表的那种说话方式使我感到我语言的苍白。我的文字怎样才能有这样的生动呢？马料水还提醒了另一个世界的存在，书斋与校园之外的世界，但又是书斋中的文字试图指涉的世界。我书桌上的白纸黑字真能把握世界吗？我在观光的游逛中真能窥见生活的真相吗？鲁迅写游船上的文人望见岸上的村落只会感叹“田家乐呵”，他们哪里知道岸上的风波。我是不是有点像那文人？一种诱惑出现了，是方言、村落、工地与庄稼的诱惑。庄稼比这校园的草地与林木更真实。我静极思动。这一夜我竟久久难眠。来香港一个月来我第一次有了思乡的情绪。不是思念北京的书斋，而是思念罗湖桥对岸那广阔的田野与土地。

恶 水 缸

在我有幸离家京居的二十多年间，家乡河南的名声不幸日见其恶，留也留不住，终于成为全国人民喜闻乐见的箭垛。"箭垛"是个民俗学术语，意思是把张三李四王二麻子所干的坏事统统说到一个人身上，就像把所有的箭都射到一个选好的草垛上。箭垛是人群中少不了的东西，有了它大家省了很多麻烦，也多了很多乐趣，不用再费心去想谁好谁坏了，茶余饭后可以随时把被选中的倒霉蛋拿出来消遣消遣。据民俗学家说，人群选择箭垛式的人物往往没有什么规律，好像是大家站在一起你看我我看你，突然谁一把抓住了谁，大喊一声："就是他了！"于是群众哄起响应，就是他了，挣也挣不脱。不过据我研究，也并不是全无规律可循。首先箭垛不会是个当红的阔人，只有极个别的人才会向阔人寻衅，还往往被大家看成疯子；再者也不会是个老实巴交、与世无争的穷人，人心还没有黑暗到那种程度；第三不会是个奸诈狠毒的小人，大家对小人主要是防，"宁得罪君子不得罪小人"，不会轻易招惹。被选中的箭垛必定是个穷人，却又是个不安分的穷人，想发财没有本钱就会弄出一些稀奇古怪的事情，就会出邪，可恼而又可笑；他肯定不是个君子，却又没有小人之恶，只是有一身贱毛病而

已，大家可以放心地出手，给他几拳是很便宜的。敝乡河南的父老乡亲就是因为兼具上述条件而被选中的。河南的一个县城促销，雇了一架飞机低飞撒广告、纪念品与小额钞票，招来了倾城的人，结果飞机触楼坠于人群，死伤颇众。县里让机主赔人命，机主却让县里赔飞机，只好不了了之。这样的的稀罕事谁提起谁笑骂，尽管它是个惨剧。后来河南人也跟着学造假。别人造假犹可恕，那是有本事，你竟也来造假！你也配造假！你既然造了假，假就都是你造的！再后来就有了大江南北口耳相传的故事，说一个河南兵让董存瑞等着，说去给他寻一根棍支炸药包却一去不返，董存瑞牺牲前喊的话是“千万不要相信河南人”。我的朋友、山东籍作家刘方炜专程从城里到郊区找我讲这个不知谁人创作的故事，以报我劝他喝酒的一醉之仇。强劝人酒确实不太好，是河南人的大毛病。尤其是“端酒”，河南人自己未喝前先给客人端上三杯，这又是“丑陋的河南人”的证据。碰酒还算文明，端酒简直是野蛮！我却知道端酒的风俗起于穷人的敬客之礼，在饭都吃不上的时候酒是何等珍贵，所以得先端给客人喝。

河南人虽然糊里糊涂当了箭垛，但至少对“箭垛”这码事还是清楚的，他们知道难免会有人被作为这种牺牲的，那是没有办法的事。他们甚至在自己人中也选出箭垛。“箭垛”是洋词，河南的土话中叫做“恶水缸”。“恶水”就是学名所说的泔水或潲水，是刷锅盆洗碗筷的水，是剩饭剩菜残汤馊馒头，这些东西都被倒到一个缸里存下来喂猪，你可以想见恶水缸是一个多么众恶所归的物件，用它来做比喻比“箭垛”传神多了，但无奈中国人不掌握学术的话语霸权，老农民更与话语霸权不沾边，只好在村里说说罢了。

从我记事起，我就知道我四叔李文超是村里的恶水缸。四叔生得大手大脚，个儿不低，面相也不猥琐，脸上线条还挺分明的，但还是被生生地选成了恶水缸。谁家遭了小偷小摸，队里的庄稼被偷割去一片，打麦场上的家什弄坏了没人承认，大家都会说："是李文超吧?"四叔这时会脸涨得通红，直瞪着人，眼神似责似求，说话也结巴起来："咋，咋，咋说是我哩?"最重的活儿都先尽着他干，他也不埋怨。他干活儿出痛力，干活儿的架式却不好，又成为大家的笑柄。冬天的夜里下粉条，往锅里下粉这道活儿最没人干，这活儿是一只手端着一大漏瓢红薯粉糊，端在热汽腾腾的大锅之上，另一只手握成拳砸端瓢那只手的胳膊，让瓢中的糊受震动自然下到锅里成为粉丝。这活儿简直由四叔包下来了。死死地站在那里，漏瓢沉得很，胳膊还得挨自己的拳头砸，所以四叔就不自觉地紧咬着牙，样子确实不好看。于是队里就多了一个歇后语，要是劝谁挺一挺、忍一忍，就说"李文超下粉条——你就咬咬牙吧"。我们小孩子常在粉坊里拉风箱，拉到半夜能得一大碗酱油和醋调的碎粉条吃，叫"吃队里一碗粉条头"。粉条头刚从锅里捞出来，很热乎，也很新鲜，要是加点蒜泥就更好了。小孩们也跟着笑四叔，笑他咬牙，也笑他粉条头一吃就要吃两碗，没出息。

四叔认几个字，却又没吃上认字的饭，认字就成了大家的笑料。四叔家的大儿子、大我两岁的堂哥小明做不出作文，四叔就替他做了一篇，竟是诗体，四行一段，有不少段呢。有一段写道："共产党来了修了坝，河水发了也不怕。群众吃上了黑窝窝，都说共产党的恩情大。"老师一看就知道是四叔写的，小明怎么会写出诗来，而且"坝"写的是繁体的"壩"。这作文得了零分，老师布置的是记叙文，没让写诗。老师还说这诗

反动，群众吃黑窝窝说共产党的恩情大，这不是笑话党、讽刺党吗？黑窝窝就是高粱面窝头，黑中透紫。天地良心，我四叔是写实主义的，确实是共产党来了我们这儿才吃上黑窝窝，共产党没来之前黄河滩上十年九涝，连黑窝窝也吃不上。四叔哪里知道学校里和报纸上对好话的胃口越来越大，说旧社会一定要是"黄连树上挂苦胆"，新社会要是"掉到蜜罐子里"、"芝麻开花节节高"，再说黑窝窝就算是抹黑了。做诗的事使四叔又留下了一个话把儿，这以后村里的小孩见了四叔就高兴，老远就跳着脚高念"群众吃上了黑窝窝"。小明是个不爱说话但心里很有数的人，他弹琉璃弹数第一，输给他的人都有点佩服他，这件事却使他在小孩群中一蹶不振，后来弹琉璃弹也有不少人超过了他。四叔倒无所谓，他受窝囊气受多了，早习惯了，但从此他再也没有在文化领域显过身手。

四叔最大的名声是会拾东西。不是到收过的田里去拾庄稼、到树林里拾柴火，那是妇女小孩的事。他拾的东西都稀罕。路上丢了一顶旧毡帽，他拾回家；外地来做工挖河的民工走时扔下一口破锅，他也拾回家。我记得他最辉煌的成绩是到滩里拾雁。黄河滩很辽阔，长麦苗的时候成群的大雁会在这里落脚、吃青。有人就用霰弹枪去打雁卖钱。我妈说打雁的人都是黑心人。还有心更黑的人往麦地里打农药，雁吃了麦苗就会被成片地毒死。四叔不是打雁毒雁的人，他没有那么狠，他是拾。中了弹、中了毒的雁有时不会当场死掉，会挣扎着飞到很远的地方才落地身亡，这些猎物猎手们就不去寻了，就会被四叔拾得，也常常收获不小。我总去看四叔拾回的雁，见雁的嘴角带着血。有时空手而归，他也不气馁。别人不是拾不得，是没有他的耐心，所以没有人能抢他的行当。试想漫无目的、毫无把握地去拾雁得有多大的瘾啊。四叔就是拾物成瘾，总看见

他在滩里、路上东悠悠西转转，眼光寻寻觅觅，冀有所得。由拾飞禽发展到拾家禽，谁家的鸡得瘟症死了扔掉，四叔也去拾回来，煺煺毛他也敢吃了。他自己说他还吃过死猫，说猫肉有点酸。一次四叔一家人正在门口吃饭，一个外号叫李洪贱的本家侄子走过；这人本名李洪贵，因他好同村里的年轻媳妇们贫嘴，就被反其意而用之叫成了李洪贱。李洪贱老远就喊："李文超李文超快去吧，马庄南头程家的猪死了，就埋在备战路西边砖瓦窑那儿。晚了可就没份了！"四叔把碗一椎就去了，四婶羞耻得头都抬不起来。后来听说李洪贱他爹手握劈柴棒子追得李洪贱满院跑，骂他不该逗四叔伤着四婶的脸。

四叔这个样子当当恶水缸谁也没有意见，但真是委屈死我四婶了。四婶瓜子脸，大家都说她长得俊。因为四叔总在外面丢人，四婶待人反显得很矜持，话不多，在河边洗衣、在田里割麦，埋头只管干活儿，手脚很麻利，脸上却没有笑容。有一回小明逃学，她边打小明边哭。我有点怕四婶，但四婶对小孩实在好，小孩们去她家耍，耍得再晚她也不烦，也不可惜灯油，冬天的晚上还给烫一碗柿饼水喝，那在别家只有大人串门才能享受到。四叔却不知道金贵四婶，贴心当然谈不上，还老打她。四叔打四婶下手很重，一次把四婶打得下跪。我听见一群做针线活儿的老婆婆在心疼四婶，一个老婆婆长叹一声说，也不知道老天奶奶咋配的姻缘。四婶很早就死了，死时不满五十岁。

四叔现在还活着，但已经疯了。大前年春节我回乡探望，见四叔被小明锁在老院的一间破房子里。他发疯是十几年前的事了，那一年村里竟选他当了队长。村里的两大势力因为争权相持不下，选队长时就都投了四叔的票。这个玩笑开得实在有点过分，关键是四叔把这事当了真，做梦也想不到还会受这样

的抬举，他容光焕发，买了一把新算盘，准备大干一场。刚上任就赶上重新分地，他挨门挨户去结结巴巴地做工作，但可以想见根本没人会把他当一回事。地分了半月分不动，上面又来骂他，他就疯了。隔村杨场的一个本家姑姑那一天匆匆来找小明，说快去把你爹领回来吧，他发疯了，正在我们村见谁拦谁讲分地呢，人都不认识他，去晚了他会挨打。四叔疯也是时好时坏，好时仍可以去拾东西。由于新修一座黄河大桥，与我们村相邻的马庄迅速地城镇化，四叔因为有拾东西的爱好、经验，尤其是名声，居然成为镇上拾破烂这个行业的开山。

城居二十余年，当年听着火车声到京城求学的少年的激动和甜蜜已不可重温，眼角出了皱纹，世故使人满脸尘灰，疲惫的生计中电话铃响聒耳而惊心。即使是四叔的故事也是在今天的讲述中才忽然觉得悲痛起来，因为我今天对整个人生有了悲痛。当年则有一种没心没肺的童稚的无赖，看见四叔就觉得可笑，四叔自己脸上也挂着茫然的笑容。那一年我的三奶奶过世，夜里我父亲和他的弟兄们在堂屋商量丧事，我听见四叔反反复复又结结巴巴地说一句话："无论如何要办好。"我当时躺在堂屋的炕上，他们以为我睡着了，其实我没有睡着，或者他们根本就没有注意我，我听见四叔不停地念叨"无论如何"，好像他特别喜爱这个与他毫无关系的文绉绉的词儿，也好像他没有什么话说，于是就拿这个陌生的文词儿来搪塞，我听着听着忽然想大笑出声。我知道当时不该笑，但想笑的冲动是那样强烈，我不得不拼命回忆平生经历的所有坏事来止住笑。我三奶奶对我一直很亲，我也很亲我三奶奶，只是我当时并没有把死当一回事，眼里只看见可笑的事情。

三奶奶的丧事上吹了三天响器，响器班包括唢呐、笙、

笛，还配有镲、二胡与竹梆子。这三天我同我的堂兄弟们扬眉吐气，院里院外跑来跑去，村里来看热闹的小孩们对我们也陡然尊重起来。凡不听话的小孩就撵他走，“是我们家死了人又不是你们家死了人”。白事高兴，红事也高兴。比我大十五岁的大哥娶媳妇，我半夜不睡站在院门口站岗，凡有来闹新房的我脱下脚上的鞋子就打，被大家封为“保皇派”。

小孩们喜欢聚堆。我们村子北边一里地左右有一条路，是土路，但挺宽的，路两边长着大杨树。这条路在我们那里算是大路了，叫作“北大路”。小孩们吃罢饭没事最爱在北大路上盘桓，看见有汽车过就追着跑一阵。过得多的是自行车，我们叫“洋车”。小孩们有专门对付洋车的办法，凡有洋车骑过，大家就一齐扯着嗓子喊：“骑洋车，戴手表，不打粮食你吃屌！”并且一齐向骑车的人鼓肚子。这也不知道是谁教的。有时村里的大人走过，看见了就骂：“小们！别在这里可恼人！进才，建功，还不快爬回家去！看回家不打扁你！”我们就一哄而散，过一会儿再回来。四叔经常在北大路上走，因为他要拾东西。一次四叔也来责骂我们，大家就一起向他扔坷垃。我也扔。我至今还记得四叔高举着弯曲的手臂挡住头，头向后倾身向后退的样子。

让我就此结束四叔李文超的小传写一些可爱的事情吧！让我以鲁迅为榜样写一些“好的故事”吧！我这篇文章的本来是想写写美好的童年经历以为河南我亲爱的故乡正名，却不料写成了现在这种不伦不类的样子。让我再找一个机会去完成初衷吧。

我想写一写美丽的景色。黄河边的茅草地空旷而荒凉，我有时一个人深入其中。茅草并没不住小孩的头，但我觉得整个

茅草地淹没了我。茅草中杂生着芦草，近河的地方还有蒲草。脚下有时会蹚着一只野兔，它会突起疾跑，迅速在草丛中消失，草疏处可以在一刹那间看见它那直竖的长耳朵和拉紧的脖筋。野兔是一种很孤的东西，很少会一窝一窝地遇见它，它总是一只一只地卧着。鸟却喜欢成群，也比野兔灵，你还没有来到它身边甚至还没有看见它的时候，它们就会群飞而起，能听见翅膀的扑棱声。草丛中的沙地上生一种很小的鸟，比麻雀还小，也长着麻雀的栗色，我们叫“脚坷垃”，一只鞋就能装下一窝脚坷拉。鱼鹰总在头顶的天空盘旋，和它一起飞的有一些不认识的大鸟，发出苍老而凄惨的叫声，使无人的河滩有点恐怖起来。

我还想写写春天鲜嫩的野菜，写写小孩们各种各样的游戏以及学校里好看的女老师。但交稿的时间到了。另找机会去写吧。我也不知道怎样结尾才能表达我对于四叔、对于河南人、对于我自己以及童年百感交集的心情，就让我以结不了尾来结尾吧。此刻温暖而寂静的冬天的阳光照到我的书桌上，窗外杂木林林脚下是薄薄的积雪，不远处颐和园的佛香阁依然故我，桌上钟表秒针的嘀嗒声轻柔而无情，声声惊心。

读 书 何 处

我一直有一个念头，就是到庙里去读书。当然不是像贾雨村在葫芦庙那样读书应考，也不是像张生在普救寺那样应考兼谈情，而是心无旁骛却身有闲暇地自由阅读。庙不要在街市而要在山上以得清静，但山也不要太深以免清寂，最好是有半日的石阶路与小镇的人烟相通。松荫下书页上有斑驳的日影，掩卷漫步时可踏踩初青的野草，永夜永昼因为尽兴览读的快活而变得忽焉来去，赏文悟道的素心恰合于箪食瓢饮的简朴之乐。与僧为邻使出家献身的神圣情怀油然而生，颇有究天人之际，通古今之变、为往圣继绝学、为万世开太平的壮心。有一年我去辽宁的千山，无意中踅进一所寺院，看介绍说当地一个大学问家曾假僧寮在此读书数年，使我羡慕不已，流连不舍，四处踏看想追寻当年的情景。不过这个人后来中了状元，有些不足观了。

少年时还想往一处读书的地方，就是监狱。那是受了革命教育的结果。列宁在监狱里就苦读不辍。革命者都是求真理的人，不会被囚禁摧毁钢铁般的意志，倒会把囚禁当成静读深思的机会。铁窗铿铿，锁链锵锵，都不过给读书添些风味。陈独秀说要出了书房进监狱、出了监狱进书房，他其实是把监狱当

书房的，他根本没有把国民党的监狱当回事儿。意大利共产党领袖葛兰西在狱中并没有如墨索里尼所诅咒的那样停止思考，他以羸弱之躯于书边纸头写下的《狱中札记》如狮子吼，使全世界的马克思主义者至今自豪不已。这是怎样的受难和承担，是怎样的满足、怎样的光荣啊。

我生也晚，庙里与狱里读书的时代都无缘得逢，倒是在学院里找到一席之地。哈佛大学的一位教授对自己的教职庆幸不置，说能够如愿读书而又有人付钱，到哪里去找这样的好事。好事固然是好事，但教职所要求的读书未必尽如人愿，课程安排与课题计划往往夺去了你读书的自主，你只能随缘凑泊得些阅读乐趣。随着学院工业化与企业化的程度越来越高，它越发不像是读书人的乐土了，教师日益变成了热锅上的蚂蚁而不是冷锅上的蚂蚁（借用毛主席的比喻），到哪里去寻找古人所谓江村老屋的静定与雪夜闭门的窃喜呢。这也没有办法，读书人以书自娱只好如徐渭的对联所写，“乐难顿断、得乐处零碎乐些”了。

不过学院倒是有一个意外的好处：它可能提供给你一间办公室。几年前我熬到了一间办公室，是阳面，还新粉刷过，很叫人欣喜。教师的公事总涉读书，办起来还是比较顺心的。不要轻看了到办公室看书这件小事，它与整日家读有本质的区别。环境的变换每天都能带来新鲜感，且离开了柴米油盐的日常居处，使读书超脱了庸琐的恼扰。我从家里到办公室需步行二十分钟，可以留心到路边草木的变化，可以碰见卖菜的老农、带小孩学走路的老太太与在院门口闲扯等活的民工，大有生意。有点可笑的是，离家到办公室去使我有几分小时候按时按晌下地干活的亲切感，饱读一天回家时有从田里满负而归的充实。可惜好景不长，不久单位办公室调整，我的那间调给了

后勤的伙食处，我被挤到了楼梢处窗户朝东的小间。窗外有高槐树，茂枝直过三楼，使屋内有阴沉的林暗。早晨那一会儿的阳光只有薄薄的几缕能洒到桌上，是那种苍白的淡黄，照不亮晒不暖。此屋读书我深得过春还披棉、过午即开灯的奇趣。本想应此情景取号“晦斋”，因有照抄唐弢先生“晦庵”之嫌，遂罢。于此不免胸有愤懑，身有愤发，两年间早至晚归地狠读，将满架满屋的书挨本读过，心情才逐渐开朗起来。后来本专业有老人退休，才又移得南窗，搬离时已经有些留恋了。

再好的办公室也有坏处，就是电话总响。不过与电话搏斗已是读书人另一种现代遭际了，容当别论。

书买便宜

闹市的书店往往不如僻静处的书店好，尤其是僻静处的旧书店。店面冷落如寺，店主冷淡如僧，中午的阳光照到屋内，可以看见无数的微尘飞舞，给人一种懒洋洋的感觉：这就是我最喜欢的那种旧书店。当然，店里的人要少，书却要多，经得住你一整天的翻看，结帐出门时已经是斜阳依依或者路灯初上了。在东京的神保町与坎布利奇的哈佛广场，我都遇到过这样的书店，至今回忆起来心有暖意，虽然它们占去我有限的出国时间和更为有限的外汇。哈佛广场一家小店的老板还是个相当保守的人，我问他有没有“文化研究”方面的书，他语带愤懑地回答说没有，“我不相信什么‘文化研究’！我这里只有哲学、历史和文学。”看来他对新学科很有看法，这当然不太好，但总比赶时髦的店主要好得多。他的“哲学、历史和文学”的书确实丰富，我在他那里盘桓了好几天。我也知道在国外应该多同人接触而不是书，应该逛逛大街小巷同三教九流攀谈以了解真正的生活，但是没有办法，心心念念想逛书店，不逛完书店没有心思逛别处，逛完了书店却没有时间逛别处了。

北京的旧书店在我看来，是全世界最好的，好就好在书价便宜。一本对你的专业很有用或者与你的兴趣很切合的书竟有

可能用一元人民币买下来，想想都令人神往。中国书店报刊与外文图书服务部原来在六里桥居民区的地下室里，幽暗的灯光下我找到了一册 1965 年《时代周刊》的合订本。在那里主政的一位胖乎乎的满口京腔的老先生见状大喜，从书架后又搬出十来册 60 年代该刊的合订本要推销给我，口里反复念叨："这都是地道东西，又好又贱，又好又贱。"因我对美国 60 年代的社会运动有关注，对这些书也就照单全收了。它们的价钱确实也低廉。书价低卖书的人就显得很亲了，老先生口中"地道东西、又好又贱"的生意经反使我感到一种久违了的人情味，无端地想起小时候在村街边买串乡货郎的糖豆，五分钱买两大把，放在嘴里嚼而有声，又实惠又满足，因实惠而满足。有的书店我就觉得没有缘分，像三联书店，书确实是好，但定价实在是高，翻其书觉得思想很亲近，一看书价就伤了感情。而且三联楼下的图书中心拒不给客人打折，使我过其门而不愿入内。

因为中国书店报刊与外文图书服务部有惠客之德，我就成为它的常客。它后来搬了家，搬到了西单，但它走到哪儿我追到哪儿。前年我在那里撞上了运气，见有一大批五六十年代的美国社会学著作，长长的一溜摆在加设的书架上。翻翻扉页见书上都盖着同一个人的印，叫 H.Y.Tien。后来又在一本书中翻出一张此公的名片，才知他是田纳西大学社会学系教授。华裔是肯定的，看他所藏书籍的年代也该是个老教授了吧。但他的书怎么会弄到这儿来卖呢？如果是他捐给了国内的学术机构，就不该流落至此。难道他在国内还有一个背弃祖德的不肖子孙，把这些书运回来处理掉了？也不像，因为运费之大与变卖这些旧书获利之微不成比例，越是不肖子孙越不会做这样的蚀本生意。问当值的店员，他也不甚了了，语焉不详。不管来

历如何，这批书的价钱是很可人的，只在五元到十五元之间。有趣的是这之间价钱的高低不是按厚薄分，也不是按新旧、精装非精装分，更不是按书的好坏、经典与非经典分，我看了半天也没有看出门道，最后只能承认纯粹是店主胡分。我当即挑走两大捆，提起来很宽的塑料绳都坠细了。第二天睡不着觉仍想这批书，遂再次赶去将所剩悉数买走。后来到这店里翻检还会零星遇上散落在各个书架的 Tien 氏藏书，都照例买去，因为买这批书已经买出了情分。

去年这家书店进了一批老燕京大学图书馆所藏的宗教类著作，是经由一个叫“燕京神学院图书馆”的机构（有印为证）将其弃卖于市场的。这些书确实价格不菲，动辄四五十元。但考虑到它们多是二十世纪初的出版物，还有不少出版于一八九几年，这价格不算宰人。尽管如此，在我付帐的时候，店经理（已不再是胖乎乎的老先生了）还是踱到我的跟前，语带歉意地解释说您别嫌贵，因为这批书进价格外高。一时间我很感动。

我也一直在想为什么我对书价格外敏感。尽管远非富裕，但我平时也不算吝啬。是因为读书人对书有经常的、无限的需求所以特别希望廉价？是因为对出版者高定价所暗含的盛气凌人、妄自尊大的态度的反感？是因为对交易对手（定价者即是）过分精明、过分算计、智而近奸的商人习气的不喜？店家知道这书好你非买不可，生生地就给你加上几元钱，小小地欺负你一下，有点像以你的爱物作质轻轻地敲你一笔。这当然不算凶诈，但也不算是厚道，自然会使人心生隔阂，建立不起信赖感。如果是卖衣服、卖家电的商家这么对付你，你也并不觉得是个问题，为什么对书店偏就不容？大概读书人下意识里觉得卖书者多少该是自己的同类吧。觉得他应该有一点文化的诚

朴。这或许算是苛求，如今诚朴只可用来责己不可拿来责人了。但读书人就是这么想的，也没有办法，还请书店谅解。

奇书偶记

在云南大理的蝴蝶泉边，有一个卖土产服饰、石雕与布匹的旅游市场，中间却夹杂着一个旧书摊，这使我在同伴们货比三家的购物中有了聊赖。我看中了一册书，想还还价，不想摊主大嫂意志格外坚定，一脸卖方市场的表情，就只好依她的开价买了下来：就是这本手抄的《四字经》。新老的三字经早听熟了，“四字经”的名目很稀罕。这册薄薄的小书内里是廉价的绵纸，已经泛黄发暗，封皮用纸倒是柔韧，但被摩挲得油黑发亮，一看就是穷人家的东西。书的落款是“光绪二十五年五月二十九日苏成章丑笔”，对照的确不俊的字迹可知苏成章是抄者，他是不是作者就不知道了。从内容知道这《四字经》大约是乡村秀才写来教导子弟的，劝学兼劝善，也传授一些村居务农的世故与知识，其用语俚俗有点像《增广贤文》，却文气更贯通，语气更真切，更有一种对面教训的气氛，读来能觉出长者拳拳的诚心拙意，不像《增广贤文》那样东一榔头西一棒子，是个格言俗话的杂烩。

《四字经》这种旧时乡村的民间语文无意中呈现了经史子集所闪避、所掩盖的许多事情，使我们接触到了真实的人心人情，可以多少破解一下用浪漫的或神圣的眼光看生活看世界的

一厢情愿，让人有些平常心，至少对平常心有些了解。如果在明白了俗世怎样、世人怎么想之后你还能保持诗人与圣人的情怀，那才算是真诗人、真圣人，否则就难说得很。所以《四字经》是解毒剂也是试金石。比如说同是劝学，代表主流话语的《三字经》用的是宏大叙事，说的是天理人道、修身治国的大道理："犬守夜，鸡司晨，苟不学，曷为人？蚕吐丝，蜂酿蜜，人不学，不如物。幼而学，壮而行，上致君，下泽民。"而《四字经》所讲的读书却是另一回事了，听来也有趣："文武官员，都从书起，发愤苦读，自然荣身。一官半职，光耀门庭，替祖增光，父母志能。家庭光彩，黑漆楼门，桅杆旗伞，胜似麻林。门前人马，扰乱分分（纷纷），叫奴使婢，呼唤佳人。那时何愁，富贵金银，这才算是，读书之人。读书得多，笔下耕春，不读之人，日晒雨淋。"比起"在明明德、在亲民、在止于至善"的大学之道，这种读书做官、做官作威福的志向简直是恶俗，实在是渺小，但不幸的是这说的是真心话，而真实对于学者来说自有其不受价值评判的独立价值。往往是我们对一件事有了了解之后就会多些理解与同情。农民必定是住够了破房漏屋才想望"黑漆楼门"的，必定是受够了欺负才想望"光耀门庭"的，而"呼唤佳人"之思也大约同娶不上媳妇的凄凉有关。联想起"千里去做官、为的吃和穿"的民谚，我们会从这可哂之见中体味出饥寒者的可悯之情。古人就有批评说儒家昧于知人心，而这就是人心了。昧于知人心就不能真正改善人心，也难以在突如其来的诱惑下持定己心，因为它未经过比较与反思。

《四字经》接下来就是劝善劝农桑了。虽没有明说，大概也是知道农家子弟们考中科举的机会是不大的，还得做好在乡土苦挣的准备，所以苦口婆心说的都是勤俭耕织、不赌博不乱

花钱的话。专有几句是戒懒的："夫懒妻懒，睡到天明，架起顶锅，米无半升，儿女饿得，哭不出声。"把因懒而穷、了无生趣的境况写得生动。对懒妇人说得尤真："头发不梳，鞋无后跟，一根烟袋，不离口唇，一件衣服，穿过几春。"即使是学舌道学，也显得近情近理："男女有别，授受不亲，令人眼浅，假的说真。"这哪里是什么训诫，它们简直就是风俗画，一派盎然的村气。乡村的众生相经这样的俗语说出就分外鲜明，读来入微，想来会心，真是好文章。

这大概就算是奇书了。每见古人夸奇书之乐，但何谓奇书？我想奇书就是有非常意思、忽发奇想的书，就是表现特立独行或讲解古怪知识的书，就是见解高妙得大开人眼、大快人心的书，当然也包括《四字经》这样闻所未闻、不知世间竟有却一朝遇之、读来又颇切喜好的书。奇书是漫长读书生涯中的一种波澜，一种念想，是一种诱惑也是一种安慰。

想古人读书

平生的一大憾痛是许多我所激赏的书都已不立在我的书架上了。因为激赏所以向友好力荐，朋友信服了我的推荐就顺口求借，东借西借书就不知所终了。有时我想这也算是法布施吧，而且失落爱物也破执破痴，不失为一种善缘。但终于还是放不下，心中耿耿。书架上没有了这些书就显得荒凉。失落的书中有两本对联，一是吴恭亨的《对联话》，一是王闿运的《湘绮楼联语》。文言作成的《对联话》述录了很多佳联，其中有徐锡麟祠一联云：登百尺楼，看大好河山，天若有情，应识四方多猛士；留一抔土，争光辉日月，人谁不死，独将千古让先生。至今想念，仍然忆起我当年慷慨诵之的少年情志。《湘绮楼联语》我读大学时偶得于路灯下的书摊，线装雕版，线有些松开。因为丢得早，如今只记得一句上联了，叫“雪夜闭门烧馉饳”。馉饳是一种小儿吃食，将油面掺上芝麻搓成面棍，埋在炭火灰中烧熟，吃起来烫牙，皮脆里软，很香甜。我当时想王闿运这种狂徒却也有这样的童心，不禁莞尔。

我喜欢对联是因为它用字每有出人意料的巧妙，很显现汉语的丰富性甚至神秘性，且上下对照得意韵悠长，念起来有着有落，不忍释口。哪怕是很平常的话对到一起也会一下子生出

火花，鲜亮起来，真是神奇。前天逛隆福寺中国书店，见一个顾客正把一册《楹联墨迹大观》放回架上，口中抱怨店员不打折。我看书名既是楹联又是墨迹，就一把接了过来。是中国书店1984年据上海中华书局1928年版的精装影印本，41个印张定价30元，这老价钱店家不给你翻倍就算是大意了，还能指望他打折吗？立刻买下，不容那顾客和书店变卦。回家开读，见都是清代文人酬赠与自勉的对联，其中多有言读书之志趣者，大获我心。灯下揣摩对联想古人读书的情怀与情景，不觉夜深。

首先入人眼的当然是那些深得读书之趣的句子。“花片飞红留墨沼；竹荫摇绿上书签。”“旧书细读犹多味；佳客能来不费招。”这些都使我颇有会心。鲜花的花片飞落到砚池之中该有怎样的艳丽呢，会扰乱读书的心绪吗？会使书边的眉批多些旖旎吗？读旧书不期然而得味与老朋友不速而至有一种美好的呼应吗？是人生一种恰巧凑泊成的机缘吗？是不亦快哉呢还是不亦说乎？是不亦说乎呢还是不亦乐乎？它们是可以兼得的吗？兼得好书与好友、在读好书时恰逢好友，因为太奢侈了所以才为人向往不已。“得好友来如对月；有奇书读胜看花”，“拣茶为款同心友；筑室因藏善本书”，独学无友有什么意思，要奇文共欣赏、疑义相与析才得餍足，才会谈笑深时风雨来，才觉得不枉此生。不过有时候人又是需要独处的，有些书又是需要静读的，所以陈掌文才说“清昼无人自检书”，赵学辙才说“松桂清荫静读书”。

赵学辙的全联是“山川佳色澄悬镜；松桂清荫静读书”，这对联所指示的另一种诱惑是就着山色在野外读书。野外的风吹来会消除伏案劳形的疲乏，满山的景色借入书中更能添些情怀与智慧。而闭户读书则又是一番境界，使读书成了一种不为

外人所见的私人隐秘，使求知悟道有了一些偷窃的暗喜。左宗棠为“当官持廉且不烦”作成上联曰“闭户读书真得计”，欢欣之情溢于言表，看起来是真高兴而不是假高兴，这高兴我们在百年之下仍可以分享。

读书是一种清福，这境界被吴廷康说得直白：“读书身健即为福，种树花开亦是缘。”这种清福甚至与艳福庶几近之，董念棻的“烈士肝肠名士酒；美人颜色古人书”虽似朽腐却也不无生气。不过，一味将读书当作嗜好、当作性情之遣也容易堕为轻薄，回过头我们再读仓虎臣“世间惟有读书好；天下无如吃饭难”一联就会觉出些烟火气，增加点常识感，对更广大的真实世界多些同情。但同情归同情，像这种庸人感慨毕竟当不得怀抱，真正能去除书生轻薄的还是儒家的英雄主义。“风云三尺剑；花鸟一床书”有些做作。而赵怀玉的“相期在千载事；要须读五车书”才大有沉郁，堪称壮哉。

求检记

编辑嘱我从吃饭中谈出文化，真是令我惭愧不已，我哪里是梁实秋、周作人那样的雅人。且也确实没有他们吃得好，下馆子也就是点点回锅肉之类，偶尔随人去吃海鲜会觉得海鲜简直是素菜，没有滋味，还得另要一份红烧肉才吃得饱。我虽然从事文化工作，但工作吃饭尚未有机结合，如果非要谈，我只能谈谈吃饭中没文化的事——前不久就有一件。

本年3月31日（周六）晚，同几个酒肉朋友去饭馆聚餐，要的菜中有一盘蒸咸肉刚好放到我面前，所以在同伴还在慢吃竹笋之类高雅小菜时我已将咸肉大嚼过半。这时桌上一位细心人夹起一片咸肉端详半天，惊叫到："这该不是米猪肉吧！"赶紧近看，果然见瘦肉之间的肥肉上有一串球状组织分外鲜明。米猪又称豆猪，即绦虫病。这东西的可怕令人谈之色变。当时大家一起研究，越看越像，叫来饭馆领班一起看，他也疑疑惑惑。于是大家都对我同情起来，七嘴八舌地参谋怎样去检验、投诉，一同伴还用手机查号打到市防疫站，值班员给了另一个电话，打过去却是传真机声，真是急煞人。群情急迫中，我的头脑还算清醒，想与其先查肉，不如先查查我，遂决意立刻去最近的海淀医院。出饭馆时领班连连道歉，说"出这样的事谁

也不愿看到”，服务员小姐还不忘说再见，这真是个有修养的饭馆，不过我当时也顾不上多礼了。出门采纳同伴建议先吐一阵。当然吐得很痛苦，由于咳吐剧烈致使喉咙周围的毛细血管破裂，一片红斑。医院的急诊大夫却很从容，他似乎是对此事不甚了了，写病历时将“豆猪肉”写成了“冻猪肉”，开的药是抗菌的“今多新”（药费57元），我恨病吃药不由得猛吞一通——后来才听说这药根本就不走肠胃。

第二天一早联系将带回的咸肉送检。先打海淀区食品卫生监督站，接话人态度很好，说他只是周日值班，让我周一再打。周一再打却是一女士接听，说这事不管，让我打兽医站。遵嘱打到兽医站，接话人说他们只管活猪，死猪的问题得找动物检疫所。拨通动物检疫所，回答说他们只管生肉，不管熟肉。无奈何再找食品卫生监督站，那女士反复解释说他们只能判断食品是否变质，别的事情都判断不了。我坚持不放电话，最后女士劝我找区卫生防疫站试试。我打车赶到设在海淀中医院三楼的区卫生防疫站（车费30元），三楼让我上四楼去问；在四楼我走进“公卫评价三室”，三室正抽烟看报的工作人员打发我去找“公卫评价四室”；四室的大嫂肯定地说这事儿她们管不着，应是食品卫生监督站的业务。我终于发火了，站在屋内愤陈公务机构服务市民的道理。大嫂听完后二话没说，起身带我回到三楼就找工人将样品送到显微镜下（15元检验费免收），边检边强调这事儿确实不归她们管，只是因为我话说到那份上，她才越俎代庖的。检验结果皆大欢喜——不是米猪肉。

由于我文化不够、缺少科学知识竟白吃了这么多苦头，何敢再轻言吃中文化。不过我至今仍纳闷：这事到底该归谁管？不禁生出纳税人的满腔愤怒。

红 薯 吃 法

北京胡同里的烤红薯价钱很贵，但我百遇不买倒不是因为它贵，而是因为小时候吃伤了。“红薯汤，红薯馍，离了红薯不会活”，这谣谚是我童年在家乡河南的真实写照，那时一天三顿红薯吃得口里流酸水。看豫剧《七品芝麻官》中唐知县念道“当官不为民做主，不如回家卖红薯”，我不由得想笑，不是卖白米黄豆而是卖红薯，这一点不错正是我们河南人的声口。一日看报，见某河南作家倡议河南文学要写出“红薯味儿”，又不由得想苦笑。亲爱的乡亲哪，我知道我们过去吃多了红薯受苦了，但不知这“红薯味儿”到底咋个写法？

“红薯味儿”写不出，红薯还是可以写写的。红薯虽然伤了胃口，却并没有伤感情，说实话我总以温暖的心情忆起红薯。这笨乎乎的“红薯轱辘”（河南土话中红薯以“轱辘”量之）曾是养命之物，照乡俗都该给它立个牌位呢。小孩儿对红薯格外亲近，因为小孩儿往往不到饭时就忍饥不过，可以抓来当点心的只有红薯。生吃红薯要挑红瓤的，脆而多糖分。红瓤红薯虽不多见，不过我那时候眼尖得很，可以从大堆红薯中一把拣出来。要蒸着吃的话红瓤就有些水了，白瓤才面，有嚼头，能当干粮带着出门。上学的书包里常带着蒸熟的凉红薯，

饿到一定程度入口也沙甜沙甜的。如果烧来吃红瓤与白瓤则各有千秋。注意是烧而不是烤，烤红薯是城里的吃法，乡下哪舍得单独费柴火。所谓烧就是将生红薯埋到灶膛刚住火的新灰中，会听见烧得红薯噼叭作响。烧红薯最好吃的是皮儿，十分筋道。但皮儿也容易烧糊，那火候不好掌握。我三姐就很懂烧红薯的火候，虽然她上学学习不好使我不太佩服。

红薯也可以生切成块煮到粥里，那样就可以省一笼馒头了。若是将红薯干煮入粥中，甚至还会有点粮食的感觉。更多的时候是不得不真把红薯当粮食的。红薯面（红薯干磨成的面）蒸成的窝头有点晶莹闪亮，可就是下咽有些困难，得饱蘸加盐蒜泥，于是吃起来说甜不甜，说咸不咸，很不是滋味。有时用漏勺漏成红薯面疙瘩下着吃，因其形似乃取名叫“蛤蟆蝌蚪”，这东西由于光滑得很，入口倒是很利落。比较讲究的吃法是将红薯面压成圆面条，做成捞面，那头儿口还不是太难吃。最理想的是将红薯面与白面卷到一起做成“花卷馍”，这时候粮食味儿就能压住红薯味儿——还真有“红薯味儿”呢——算是一顿正经饭了，可惜不常吃。

后来村里开始做红薯粉条（即城里人说的粉丝），当做一项副业。这副业不仅使人们有钱买足酱油和醋了，更使人可以把粉条当成家常便饭了。菜汤中加进粉条是多么可口啊，简直算是一种荤菜。粉条是红薯的精华，吃粉条是吃红薯的升华。有了粉条更觉得红薯亲。多年后才知道还有一种绿豆粉条，直到今天我还认为红薯粉条才是真正的粉条。

我写红薯决无意宣讲“咬得菜根”（红薯恰是一种根茎作物）之类的道理，只是因为吃红薯是我的人生经历，我就想把它写出来。吃了那么多红薯不写岂不等于白吃了，就像沈宏非先生吃了那么多山珍海味不写就等于白吃了一样。

粥　说

忽一日与同事在一起抨击麦当劳，谁提问说那么最中国化的吃食是什么呢？有说是饺子，有说是豆腐，而吾从粥。玉米粥在我的家乡豫北叫“糊涂”，做粥叫“打糊涂”，吃粥叫“喝糊涂”。“吃的啥饭？”“喝的糊涂。”这是敝乡在“吃了吗”之后最常见的寒暄。谁家生了一个孩子，那父亲就会向人慨叹：“唉，糊涂锅里又得添碗水了！”敝乡的小孩就是这么养大的。我小时候很爱喝糊涂，现在回想起来那主要是因为也没有更好的东西可吃。豫北多古语，村里把小碗叫瓯，大碗叫钵，不大不小的碗才叫碗。我的成长历程就是喝糊涂从瓯喝到钵。我第一次用钵大约是七八岁，是盛了满满一钵糊涂，用右手颤巍巍地扛举着到街上找小孩们扎堆吃饭，刚出院门手一软，连钵带糊涂就从背上滚了下来。家里人矫枉过正，又把我打回到用瓯的层次上。等上了中学，学校禁叫“糊涂”，嫌不文明，规定必须叫“粥”，无奈彻底改口很难，遂胡乱叫成了“糊涂粥”。

其实糊涂并非是地道的国粹，做糊涂的玉米源自美洲，乃麦当劳的同乡。中国传统的粥最早大约是小米粥，《周书》上说“黄帝始烹谷为粥”。后来的粥虽然也见食于朱门，赵太后答触龙问安时就说“特粥耳”，粥却主要是广大穷人的饭食，

戏文里总写荒年里大户人家设粥棚赈饥，七老八十的老妇人持碗前去领粥，一派苦情，那唱腔令人闻之泪落。粥是兑了水的粮食，粮食要兑了水才能养活众生，那薄粥就代表了世代中国民间寒薄的命运。一粥之供分别着生与死，这时候一碗薄粥是多么珍贵、多么温暖，又多么让人悲伤啊。我下放过的河北省青龙县是个穷县，县人自哀身世的谣谚是“一进青龙门，稀粥照见人”。“只听呼噜噜噜噜，王秀才家喝稀粥”，这是我在一本书上读到的歌谣。王秀才家肯定是破落秀才，全家埋头喝粥喝得这样热烈、这样急迫，显见出穷人求生为活的情状是多少凄惶。

我小时候听样板戏《红灯记》第三场《粥棚脱险》，破烂市粥棚里群众喝的都是发了霉的混合面粥，而且尽是硌牙的沙子，群众乙就愤言：“这怎么吃？没法活呀！”共产党员李玉和就唱道：“有多少苦同胞怨声载道，铁蹄下苦挣扎仇恨难消。”连碗粥都喝成这个样子，穷人就会觉得世道彻底黑暗了，完全没指望了，没法活了。喝不好粥使人对人生绝望，而喝得好粥则成为穷人人生幸福的象征。沈从文有一篇小说写的是腊八粥，粥里那丰富而美好的内容，烹粥的忐忑声与香味，都使家中的孩子幸福得无可如何，围着粥锅问这问那舍不得离开。粥与喝粥是中国的基本物事之一。即使是玉米粥，我也认为说到底它仍然是中国的东西，且不论玉米虽然来自美洲却是来自美洲的土人（native）而非洋人（与麦当劳还是不同），但看玉米粥对中国人有这样深而久的养命之恩，我们就不忍异视它了。

村中有风波

爨底下因为它满村清朝的老房子而成为旅游区，城里大车小车的游客都是来看房子的。有的并不懂古建筑，看也是白看看。一个老板模样的人单独带了个旅行社的导游，转了半个村子估计也没有看出个所以然来，坐下喝水时就不愿再起来了，说“不转了不转了，别的院儿大同小异”。有的兴趣很浓，但也不过是胡乱看个热闹。导游向一队游客介绍院里的耳房，话未落音就响起一片哄笑，原来是游客把“耳房”听成了“二房”，几位打扮入时的小姐并嬉笑着踊跃上前，凑到窗户上要看看“二房究竟是什么样儿”。当然也有能看出门道的内行。我上午出门时看见一个抱着机关枪般相机的瘦子在一家僻静门楼前左右折腾，中午回来吃饭时看见他还在那里折腾，一问才知是搞文物摄影的。我俯下身也想拍下门墩石上的瓶花浮雕，被他坚决劝止，说你那相机就别浪费胶卷了，效果根本出不来，然后递给我一张名片，让我需要图片时找他。夕阳正亮时，周老三家院子里来写生的美术系大学生开始评画，满墙脚的油画上都是街路、石阶和老屋，没有一个活人，谁的画上有一只觅食的母鸡也被带队老师指为画蛇添足。

城里的游客只看见房子和房子背后的山，却看不见在房子

里进出的人。他们没有意识到这是个人住的村子。村人们无论男女老少、胖瘦高矮在游客眼里都是视而不见的“老乡”。也有游客羡慕“老乡”多么自在、夸奖“老乡”多么淳朴，但听起来很像鲁迅笔下的“无思无虑，真是田家乐呵”。

也难怪，游客进村是要销他们在城里的愁，哪有心思细看村里人的愁。而村中正大有愁人，真实的生活中正生着风波呢。

我一进韩孟亮家院就连喊“村长村长”，韩孟亮从东屋里应声迎出，眼神中却有几分陌生和古怪。落座茶叙片刻之后他才说出口来：“我落选了。”“啥时候？”“前天。”后来在村委会大院我看见了大红布告：“爨底下村第五届村民选举委员会公告（第六号）：依照《村民委员会组织法》和《北京市村民委员会选举法》的有关规定，经本村有选举权的村民直接无记名投票，选举下列同志为本村第五届村民委员会主任、委员……”那村主任也即村长已不是韩孟亮了。布告用语规范，语气严肃，落款是 2001 年 4 月 23 日，并注明 4 月 25 日即今天进行工作交接。我无意中撞上了一场权力更替，而下台的当事人就坐在我的对面，表情虽不无沮丧却也平静有持。

这次选举是海选。村西大墙下晒太阳的老头说起来仍有按捺不住的兴奋：“……完全是群众自己选！自古以来这是头一回，上级一点也不管！”被这样的选举选下来韩孟亮口里是没有话说，心里却还是很觉委屈的。一是爨底下从一个最普通的穷山村到有名的旅游区，他韩孟亮是立下汗马功劳的，从向政府与报纸游说到为一拨又一拨的游客亲自当导游，他经常把嗓子说哑。二是选举前主动来找他保证投他的人其实却投了别人。“我倒不怪新选的村长，谁都有选举权和被选举权，人都

要往高处走。咱也不能说人家新村长就不想把工作搞好。但那些人怎么这样对人？这不是叛徒吗？”韩孟亮说。

凑巧我就遇上这么一位“叛徒”。问他为什么不投韩孟亮，回答说“他自私”。问如何自私，却支支吾吾，说是“很复杂，一两句话说不清”，不过最后还是点明说韩孟亮当村长把游客都领到自己家吃饭。闲谈中我侧面问韩孟亮此事，答曰他家的客人是比较多，但那一则是因为他通人情世故，每次饭钱都打折：“你那破野菜、破玉米碴子才值几个钱？人家客人给你那么多钱你就以为那钱真是你的了？那钱是人家的！”二则是他导游解说的水平全村第一，旅行社带人来喜欢直奔他家，他免费导游一遍才赚客人一顿饭钱。“作为村长我也很注意影响，总给别家分一些客人。”韩孟亮的支持者对落选的解释是村子发展了，韩孟亮作为村长风头出多了，大家看不顺眼了。“老农民，就是眼浅，占小便宜吃大亏。吃了亏他们就知道了。”说这话的也是个老农民。在一户年轻人家聊天时，我意外碰上了新当选的村长、共产党员韩巨山，他则说民主就是好，群众最公平。

韩孟亮下一步的打算是放手搞自家的“旅游接待”。“我也能想得开。那么多老革命在文化大革命中都被迫害死了，比一比咱这点事儿算什么。”

韩孟亮解说爨底下村真是一把好手，看他穿扎整齐手持喇叭站在人前，神采飞扬就像完全换了个人，那绘声绘色的词儿他说着说着简直就唱了起来：“……你看这村前一座山，叫‘前有罩山’；村后又一座山，叫‘后有靠山’。你再看后面这山，左边那峰头像只卧虎，叫‘猛虎镇山’，中间那峰头像伸头的大龟，叫‘神龟啸天’，右边峰头像展翅的蝙蝠，叫‘蝙

蝠送福'，这都是好风水。你看这门楼正对着'蝙蝠送福'。这边的壁画是望子成龙，那边画的是福禄寿。进门是一块紫石，紫气东来；再有一块是青石，平步青云。你细看院里这地窖，保鲜防腐，比现在的冰箱不次。这家是爨底下八大家之一。八大家在昌平有商号，在北京有铺子，说是地主、财主都不准确，应该叫农工商联合总公司……"

四五十名游客被他讲得阵阵喝采，看来中午非到他家吃饭不可，现在他不用再顾及影响往别家分派了。但他毕竟当过村长，对村务仍很挂怀。站在村子的最高处他指给我看："新盖的房子越来越多。如果将来新房顶多过了老房顶，爨底下就完了。现在最怕这种建设性破坏。你看那家，前几天一下子没看住就在临街的墙上新写了大福字，责令他消除到现在还没办。那家，盖新房竟露出红瓦，让他换青瓦他还火了，吵起架来，说'你给我出钱?'"韩孟亮认为他落选的一个重要原因是他对这类事管得太严，得罪了人。"爨底下过去靠驿道，辉煌过，后来驿道改了就穷了。现在靠旅游又辉煌了。这次可别自己弄穷了!"他忧心忡忡。

不能说韩孟亮的忧虑没有理由。老房子招来了游客，游客一多就又要盖新房子待客赚钱，而新房子一多游客就不会再来了。建设性的破坏已在爨底下初显端倪。一家人嫌老照壁上的旧题诗不够热闹，又垒起雪白的新粉墙题上唐诗同它作伴。一户人家就老房子的山墙接起新房子，垒墙用的是水泥，而画成砖的样子。各家还将涮锅的浑水、洗肉的血水直接倒在街上，板砌与卵砌的石缝里脏兮兮的。在农耕的封闭世界里农民最清楚自己的利益所在，而当村子进入旅游业、进入与城市与文化相联系的现代之后，他们对自己的利益所在一时间往往就搞不清楚了。当然民主是一个试错的过程，但爨底下侥幸得来的这

点旅游资源真是太脆弱了，是试不起错的。据说新村长韩巨山脾气很厉害，但愿他真能厉害起来。要因为有选票而厉害，不要为了有选票而软弱。村里头太需要一个明白道理的强人了。

“镇里找我和新村长谈话，我向新村长表示了祝贺。”韩孟亮告诉我。新村长会不会多找老村长谈谈以广教益呢？但愿。但愿选举能使村中领袖变成真正的政治家。千万别小看了村务，古谚说“宁领一军，不领一村”呢。

薄暮时分，一身牛仔装的少年赶着羊群回到了村口，扬起烟尘。我不由得想起了《诗经》：“鸡栖于埘，日之夕矣，羊牛下来。”这是古老的祖国，它旧邦维新的艰难命运牵动着我们的心。我只是偶然驻足爨底下，这小小山村的事情竟使我久久不寐。

一 日 游 读

人生无赖，不知何时会突然触动何种情怀。今早在桂林吃米粉，那熟悉的滋味入口惊心，使我一下子忆起十几年前北京大学南墙外那家“桂林米粉”店。小店依南墙而建，只摆得下五六张条桌，小巧得很。那时在北大读书，早饭晚饭常在那里打发。当时并不知道桂林米粉是天下一绝，只是盲目地觉得它可口，而且还有一个特别大的优点：快。落座甫定粉碗就端上了桌，三下五除二就碗空腹实，冬天的严寒中也等不得额上的汗落就冲出店门往图书馆里奔。“桂林米粉”陪伴了我青春的匆忙。在小店中还有同学经历过未遂的爱情。两人相对而坐，互有所待，但话还未及出口米粉就已经吃完，再坐下去也没有什么理由，只好悻悻然离去。“桂林米粉”不作合爱情，想起来使我们心有隐痛。翻读刚买的《桂林土特产趣话》（钟毅、周剑江著，广西民族版 1995），中说“米粉是桂林人的传统膳食之一，常作早餐或宵夜，旧时还是青年男女间的订情之物。那时，哪个姑娘若是吃了男子请的米粉，那姻缘也就敲定了。”（第 14 页）惜哉，这种良风美俗不传于今。书中还述及桂林米粉起源的传说。说是一个打渔的光棍一天在桃花江中救得一条鲤鱼，这鲤鱼原来是龙王的小女儿，龙女为谢救命之恩拔下两

根鲤须相赠。后来光棍的老父病笃口苦，光棍就将鲤须煮来飨父，当然鲜美异常。谁知那老父竟吃上了瘾，时时向儿子索要；光棍无奈，只好将米磨成粉、用模子乔做成鲤须模样哄慰老父：桂林米粉就这样诞生（第 16—19 页）。这个故事越想越有问题。打渔光棍，化鲤龙女，本是一个爱情故事的起式，最后却变成了乏味的孝子故事：这不合民间传说的章法，其间必是被冬烘先生作过手脚。不过，在我的经验中，"桂林米粉"的确无助于浪漫与爱情。不知是谁，因为什么机缘在北大南墙外开了那家桂林米粉小店，使我在这多年后的旅途之中急生怅惘。

钟毅、周剑江二人看来是桂林当地的写手，我在七星岩又买到他们的另一本书《名胜古迹漫游》（广西民族版 1995），其中就写到七星岩（栖霞洞）。他们对七星岩洞景作了拟人拟物化的热情描绘："……再看'花果山'的北面，那唐僧正在晒袈裟；山南有水帘洞，群猴起舞待佳宾；山的西面，是肥头肥脑的猪八戒，他正伸头探脑的，不知在想些什么美味佳肴呢。"（第 18 页）这样的笔墨使我觉得肉麻。我对国人拟人拟物化的观景方法历来怀有腹诽。单是一个七星岩洞，导游小姐就指点出无数的拟景：姜太公钓鱼、桃园三结义、女娲补天、万里长城……一处平台上有一根石笋就是刘三姐赛歌，导游小姐为了逼真还当场学刘三姐唱歌一曲，让人哭笑不得。一丛钟乳石被说成是"五谷丰登"，导游得意地点出麦穗、稻穗、苦瓜、南瓜、豆角、玉米棒子。没有地质学、岩石学的介绍。这大概可以说是一种原始思维吧，不能也不愿求真，一味地把自然、把外部世界想象成自己熟悉、自己喜欢的物事，从而获得安全感与满足感。现代中国旅游业反映了也强化了这种心理。这不仅是一种恶趣，而且是一种危险的幼稚。据说克林顿也曾

到此一游，不知他对这种拟景有何观感，也不知国人对他的反应有何反应。由此我想到一百多年来我们对外部世界一直很茫然，缺少正视与理解的能力和勇气，看他人往往一厢情愿，国际战略往往不逮。也许我们的心智还没有成熟。相信这不是多虑。

冒雨参观了抗战时期的历史文化遗迹：八路军桂林办事处、救亡日报社和欧阳予倩 1944 年所建的省立群众艺术馆。在“八办”纪念馆结识了党史学者文丰义先生，他见同行有惊喜之色，慷慨赠送了一包资料书，我携归旅舍后读而思之。《桂林抗战文化研究文集（六）》（广西师大版 2001）中收有文丰义所撰《抗战时期党对桂林文化运动领导的经验启示》，题目就很有意思。当年中国共产党言而有文，其行也远，在不掌政权的情况下掌握着文化领导权，将中国一流的作家、艺术家、学者、报人、出版家集于旗帜之下，使国民党官僚化的文宣机构黯然失色，是何等旺盛的气运。听密雨斜打着玻璃窗锵然有声，追思先贤，不禁感慨系之。

代跋：在祖国经历人生

我的家乡是河南省原阳县。这个地方的风水在汉朝的时候还比较旺，出过两个大人物，陈平和张苍。据载陈平有一次犯死罪被带到刑场时，正好被刘邦碰上，看他长得好就刀下留人并给他加官晋爵，后来做到宰相。长得好可以救命真是让人啧啧称奇，不过，因为我自己长得很难说好，也就无法向陈平学习了。张苍成名于治狱，更难让我有亲切感。所以家乡的这些光荣对我没有什么影响，倒是并非同乡的张良曾在此地刺秦，留有遗址博浪沙，每次经过还让我颇生些壮心。我出生的村子刘庵村在黄河滩上。黄河出现在文章里往往很神圣，是我们的图腾和象征，但小时候对我来说黄河就是我家门口的一条河，是我饮羊、洗澡、逮鱼和打水漂的地方，并不觉得它很伟大，只是觉得它很亲近。黄河当然有时也会发水。记得有一次发大水，水漫到村前的坝头下，满坝头都是准备堵水用的柳梢和石头，人乱哄哄的；我正站在一堆石头上看热闹，忽见村东头争气他妈哭喊着飞跑过去，争气被淹死了。不发水的时候也淹死人。淹死人这种事情吓坏的往往只是爹娘，却吓不坏小孩，小孩们似乎都不太怕死，大人越禁越下河。各家的娘往往用粉笔在小孩的背上画个圆圈防备他下水，但这种措施好对付得很，

等凫完水再让同伴用粉笔将圆圈画上就是了。相比之下我是比较让我妈省心的，我属于小孩里的文人。因为学习好，好读书，做作业和考试时大家有求于我，所以两个村的小孩打群架时我可以免于“兵役”。

我算是比较幸运的一茬人，出生于1964年，其时人们已经能吃饱饭了。而且在我的印象中，饭还越吃越好：先是吃红薯面，接着就可以吃着高粱面或玉米面窝头；等1976年我初中毕业时就能吃到高粱面与白面相间的花卷馍了。我们村里的人比较勤劳，学得用红薯淀粉做粉条的手艺，其时这已经算是很挣钱的副业了。外村人对我们村亦嫉亦叹，有顺口溜说道：“小刘庵，不咋着，偏吃花卷馍。”我上学却不在本村，学校设在大队所在地破车庄村，我在这里念完初中。我至今还常常梦见这个校园。校园很大，西部长满了大杨树，夏天一来甚至有点阴森，我们常常将课桌扛出来放在树下，就躺在课桌上午休；东部是一片新栽的小杨树，泛青的树干上起着棱，阳光照在微黄的、似乎有点透明的嫩叶上显得灿烂，很茁壮很蓬勃的样子。我们班的教室是新盖的，坐落在校园西南角空旷的高地上，豁亮而且挺拔，占了校园最好的风水。1976年我升入原阳二中上高中，校园是解放前的县衙门，气势是不凡多了，但没有了破车庄学校新锐而又殷实的气象。

中小学的课业就不赘述了，那个年代全国的教育都大同小异。我想提的一个是我哥哥对我的影响，一个是样板戏对我的熏陶。我哥名叫李书鹤，比我大十多岁，他就在破车庄学校当民办教师，从五年级到初中他还成了我的班主任。我父亲远在原阳二中教书，一周回家一次，管不上我的学习；我想即使他天天在家也未必会操这份心，因为他是个无为而治的甩手掌柜。这样我哥哥就开始下功夫教导我。他这个人读书时功课挺

好，高中考取的是当时新乡地区的重点中学汲县一中，入学不久就赶上了“文化大革命”。造反使他的胆子变得很大，大串连又使他的心跑得很野，大辩论锻炼了他可以说是口若悬河的口才，尽管今天想起来那些话很有点华而不实。总之“文化大革命”培养了他充满主观战斗精神的英雄主义和理想主义。他高中毕业回乡当了民办教师，颇有怀才不遇之感，就把希望寄托到我身上。他反复地向我灌输要有远大的理想与抱负，要做鸿鹄不要做燕雀，不成英雄死不休。有一年的“五四”他还赠给我一首诗：“甘罗十二拜上卿，有志不在年老少；立志为民捐五尺，时时警钟耳边敲。”诗写得算是蹩脚，但话却是他的一贯思想。无独有偶，那个时候风行的革命样板戏以更煽情也更精致的形式强化了我哥哥对我施行的教育。《红灯记》中李玉和唱道：“无产者一生奋战求解放，四海为家穷苦地生活几十年。”“一生奋战”、“四海为家”、“穷苦地生活”特别能餍足我神圣、牺牲与浪漫的童年向往。《沙家浜》中“月照征途风送爽，穿过了山和水沉睡的村庄”，所写的行军意象也使我倾心不已，使我想起了毛主席的诗词：“东方欲晓，莫道君行早，踏遍青山人未老，风景这边独好。”这里面有一种解放者、先驱者与战士的甜蜜与豪迈。

这些东西在小时候养成了我的基本精神。20 年过去了，白云苍狗，沧海桑田，但童年教育却仍然挥之难去；虽然我今天已有了深刻的心理变化，虽然我蛰居书斋、又面对市场化和市民化的生存处境，但早年习得的精神却仍来蛊惑。有一天我读一本文化理论，其中说道现代社会变化剧烈，人在成年时不得不面对与童年迥然不同的环境与伦理，难免有难言的痛苦与困窘。对这种洞见我不由得生出一种苦涩的会心与服膺。

1978年秋天我14岁时考入北京大学图书馆学系，1982年毕业后考取北大中文系当代文学专业硕士生；1986年在硕士毕业工作一年半后又考回北大中文系作现代文学博士生；在北大读书凡10年。俗话说“十年寒窗”，但北大的窗却并不怎么寒，总有一些热闹的事情发生；即使在学术思想界内部，20世纪七八十年代也是思潮频生，很有些红火的。这十年也正是我个人的青春时代，充满了躁动、雄心与热情。不过，在我25岁博士生毕业那年，心理上却经历了十分寒冷的过程，这使我恰逢其时地成熟起来。人与热与闹中成长，在冷与静中成熟。

在考上北大之前，我当然是早闻其盛名。高中时我在《人民日报》上看见一幅照片，是北大中文系工农兵学员高红十和她的同学在讨论长诗《理想之歌》的写作。高红十与《理想之歌》我当然仰慕得很，但当时给我印象最深的不是诗也不是诗人，而是他们围着的那张桌子：桌子有光可鉴人的桌面，他们的影子都映在上面。我第一次看见这样的桌子，这桌子极大地打动了我，使我对北京大学生出了强烈的向往之心，在我眼中这样光亮的桌子代表着高级、精美与文明。进了北大之后我当然会发现北大并不全是这样的桌子，教室里也大都是简陋的木桌，油漆剥落，上面写着乱七八糟甚至不三不四的字，学校的房舍也大多很旧，有的还很破败。我对此有点失望也有点庆幸：这样的北大也使我觉得很亲切。

在北大读本科，同班同学教会我很多东西。他们大都是高中毕业后很闯荡过一阵的人，工农商学兵五行八作的人都有，他们带到班上的简直是一部中国社会史。我的同屋有一位河南同乡（荥阳人）叫赵建庄，他甚至还在中国北方流浪过几年。因为得罪了大队书记，书记准备把他抓起来斗争，他闻讯出

走，在唐山、北京一带打小工糊口，也算是开了当代民工流动的先河。他出门时随身携带的行装是一部《红楼梦》，酷嗜此书。有一次他睡在火车站的广场上被警察半夜踢醒，搜他的行装搜出一套《红楼梦》，警察就说你接着睡吧，看你读这样的书也不会是坏人。建庄五大三粗，是个壮汉，能如此沉迷于宝哥哥林妹妹堪称异数。他自己也写诗，亦旧亦新。新诗是楼梯式，有一首是咏物以自喻身世的，开头是“我/白杨/高高生长/邙山上！”我还看过他在流浪途中写的一首词，是言志的，结尾是“何时杀尽害民贼，于国于家无愧。”可以看出他没有太多文才，但是条好汉。他后来改学了法律，大概是要圆“杀害民贼”的梦。再后来他去了美国，我想是流浪的野性又在作祟了吧。同班同学既是各路神仙，他们之间难免有些斗法，但他们对我都很爱护、很教导；他们之间也谈恋爱，甚至已经结婚的人也在班上有些秘密的爱情，但因为年龄悬殊我对这些事情都很懵懂，毕业很多年才吃惊地听说原来谁和谁还有一手。同学们的经历与见识使我很快摆脱了中学时代通过报纸、课本认识世界的偏狭，加上当时正如火如荼的思想解放运动，我的思想与心智在不断的惊愕中进步，归于健全。

进入大学三年级时我决定将来不搞图书馆学了，要改行文学。当时正值少年，难耐整理古籍、考镜目录的寂寞，从小就有的爱好文学的热情越来越烈。当时从业文学有两条可能的道路，一是在毕业之前多多地发表作品，成为小有名气的作家或诗人，毕业时可争取分配到文学单位；二是考中文系的研究生。习作我选择的是写诗，狂热的时候差不多一天写一首，但终于也没有据此成名。考研倒是如愿以偿了，我在数十名投考当代文学的考生中总分得了第一。读硕士研究生的指导老师是谢冕与张钟。谢冕先生的文风对我影响很大，他所代表的那种

敏锐、勇敢而又充满激情的批评风格正应和了我那时发扬蹈厉的青春年龄。80年代初又是一个意气风发的年代，我所研习的当代文学又与现实紧紧相贴，充满了挑战和活力，所以我们真正接触到了生活与文化由冬返春般的勃勃生机，经历了生命与情感日渐温热的真切感受。在我今天而立已过，被称作是成熟和从容的中年心态中，偶然回忆起那时的少年狂放使我心生出怎样的神往与惆怅啊。我真是感念能适逢那样风云际会的80年代，能得遇谢冕、张钟、季红真、吴秉杰、商伟这样勉力为新、朝气蓬勃的良师益友，在北京大学25楼的斗室里指点江山、激扬文字的岁月成为我永远的精神救援，使我免于灵魂的残废与萎谢。

后来我又师从严家炎先生作中国现代文学专业的博士研究生，我从严先生处学习了严谨、认真的治学之道与苦心孤诣做学问的勤劳习惯。我不是严先生的好学生，我也许永远达不到他的境界，但他传给我的东西随着年龄的增长越来越显示出沉实的分量。这几年大概是因为学生们都已不再年轻，严先生对我们更多地显出随和亲切的一面，但当我下笔写作的时候，我还会经常记起他那审视与推敲的目光，这使我远离轻薄为文的恶趣，对所论的事理格外生出反问与诘难的自觉。

上面说了很多都是说的事，下面该主要谈谈学了。80年代我用力最勤的是中国当代文学批评。那个时候"文革"后入大学的一茬人在批评界很活跃，被称为"青年批评家群体"或"第五代批评家"。这"第五代"是怎么算出来的、算得恰当不恰当我不清楚，只记得1986年兰州的《当代文艺思潮》杂志出过一期"第五代批评家专号"，好像上面编者解释过辈分是新文学运动排起的。我为这期专号写的文章是《从"寻梦"到

"寻根"》，分析的是80年代初期到中期的文学思潮变化。青年批评群体中黄子平最为突出，可以说他在这群人中起到了精神领袖的作用；虽然他并不把大家、大家也并不把他当作朋友，但他不少独到而富于智慧的见识还是给了大家不少启发。用今天的学术水准看，很难说"青年批评家群体"有多大的成就，这些人并没有创立自己的批评理论，而且后来这个"群体"也星散了，出国的出国，改行的改行，早已溃不成阵；不过，这些人毕竟在"文革"留下的文化与思想的荒漠中算是积极的垦植者，毕竟在思想转型、文化重建的世无英雄的过渡时代里承担了恰好落在他们头上的使命。我自己在那一时期的文学批评主要集中在两个方向上。其一是通过批评重新张扬"五四"新文化运动的反传统立场；这看起来是对"五四"的简单重复，但其实"传统"在当时的语境早已成为一个可以装进许多并非"传统"东西的空筐，"反传统"在当时实际上包含的是革新现实生活的隐喻。其二是以肯定的态度阐释新出现的、带有浓重现代主义色彩的文学形式，试图发现新的文学实验的意义并确立其合法性。到了80年代后期我力图将文化分析与形式批评结合起来，发掘作品形式中的文化积淀与意蕴：这也就是我在《文学自由谈》杂志一连发表的九篇文章的主旨，这组文章以重读新时期文学经典作品的方式出现，专栏的题目叫"新时期文学回头看"。90年代中期，我将80年代的批评择其要者收入了我的论文集《文学的文化含义》，作为对少年文章的纪念。

有关中国现代文学史（1919～1949）题材的写作我始于1986年，而有点规模的著作是《都市的迁徙——现代小说与城市文化》。在这本书中我试图探讨现代城市作为一个新的生活环境与活动空间的出现对文人生态、心态与创作的影响。这项关于城市与文人关系的研究培养了我两方面的兴趣：一是对

城市文化的兴趣，自此我开始系统地阅读英语世界城市研究的书；一是对文人、文人集团乃至整个知识分子阶层的兴趣，到了90年代我开始连续发表这方面的论文。说起来这两种兴趣都超出了文学的范围，前者属城市社会学或文化人类学，后者属知识社会学；但学科的分别对于人文学者来说只能是相对的，一切学科的手段都应是为了理解问题，追求学科的绝对纯粹往往成为划地为牢的自闭，而跨学科的借鉴与采取才能推动问题研究同时也推动学科发展。1996年我参与了谢冕先生倡议的一套奇特的、以年度为单位的文学史丛书计划，我选的是1942年，成书后名为《1942：走向民间》。这本书中我实际上写了包括文人在内的整个知识分子阶层在这一年的现实遭际与文化生产，在文学史中加进了思想史、文人生活史与文化制度史的成分。由文学史写作引发的知识分子研究的兴趣又回馈到文学史写作之中，也算是对于文学史写作模式的丰富与扩展吧。1999年我做了一项现实文化的调查，写成一本书《村落中的国家：文化变迁中的乡村学校》，算是对文化社会学的初次涉猎。

在我的现当代文学、文化研究中有一个插入的情节，那就是我在1990年前后由于一种不知所自的契机突然萌发了细读中国古书的狂热兴趣，很长一段时间天天埋头于故纸之中。这或许是缘于迟来的认同渴求吧，抑或是“反传统”情结的继续：实际上二者兼有，古书竟是在一种矛盾的情感中披读的。那时读书札记的一部分后来整理成《重读古典》一书。这本书还上了书店的销售排行榜，大概是因为在今天急剧变动的现代洪流中，不管怀着何种心情重温古书，对于很多人来说都是一种弥足珍贵的异样经历吧。

最后要交代一下我的随笔写作了。90年代我在读书研究

之余为多家报刊写专栏随笔，久而久之这竟成为可以与专业研究相埒的“胜业”了，甚至随笔的影响比论著还要大些。对于专业工作者来说这当然不值得夸耀，但我倒也并不以此为耻。虽然按职业被归类为学人，我自知身上还是很有些文人的血的，且随他去。人生漫漫，八苦皆备，百感交集，若没有遣情寄性的机会，人何以堪。有随笔三集：《为什么远行》、《杂览主义》、《我观世音》，望识者见而购之。

往后两年的计划是读一读近 20 年的文化理论著作，继续我的中国现当代文学、文化史研究，并且找机会做一点文化人类学的田野工作。读书的计划已经开始。我单位规模并不很小的外文阅览室中往往仅有我一个顾客，打开书从容读来，看早晨或傍晚的阳光从书架夹隔的窗户中照上书桌，有一种无比的满足与欣悦。

这本《说什么激进》收的是我 1998—2002 年的文章。它们长短不一，体例各异，笔调有别，都是依当时不同的因缘而作，在岁末的寒冷中读来有一种忽然忆起旧事的温暖与惆怅。对生命的流逝既无可奈何，对文章的知罪亦在于读者，我就不在这里多说什么了，只想借此机会向发表这些文章的各位报刊编辑、向这本集子的责任编辑孙国勇先生致以谢意。